AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
ANTROPOLOGÍA

Claudio Esteva Fabregat

Cultura, sociedad y personalidad

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
ANTROPOLOGÍA

Dirigida por M. Jesús BUXÓ

Esta colección recoge, en el marco de la colección seriada: «*Autores, Textos y Temas*», autores y obras clásicas de Antropología, de modo que a través de ellos se pueda acceder a la producción básica del pensamiento e investigación en Antropología. Incluye también estudios críticos sobre los temas fundamentales que en Antropología se están planteando e investigando hoy, y trabajos que permitan a estudiantes y estudiosos de Antropología un acceso progresivo al conocimiento teórico y a su preparación en la investigación aplicada.

La colección se entiende como una contribución de material apto para el estudio y conocimiento de la Antropología y para la investigación del hombre y los grupos humanos, de su producción cultural –mental y material– a través de su historia y actualidad.

La difusión de esta investigación y conocimiento pide estar abierta a todos los caminos y metodologías que hayan o estén contribuyendo sólidamente a este conocimiento del hombre.

Digitalizado com CamScanner

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

ANTROPOLOGÍA

Colección dirigida por M. Jesús Buxó

1

Claudio Esteva Fabregat

CULTURA, SOCIEDAD Y PERSONALIDAD

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Digitalizado com CamScanner

Cultura, sociedad y personalidad / Claudio Esteva Fabregat. —
2.ª edición, corregida y aumentada. — Barcelona : Anthropos, 1993. —
463 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Antropología ; 1)
Bibliografía p. 427-443. Índices
ISBN 84-7658-415-6

1. Etnología I. Título II. Colección
39

Primera edición: 1978
Segunda edición, corregida y aumentada: octubre 1993

© Claudio Esteva Fabregat, 1978, 1993
© Editorial Anthropos, 1993
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-415-6
Depósito legal: B. 27.778-1993
Fotocomposición: Seted, S.C.L. Sant Cugat del Vallès
Impresión: Indugraf, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

En homenaje y amistad a Erich Fromm,
siempre en mi memoria

Digitalizado com CamScanner

INTRODUCCIÓN

CULTURA Y PERSONALIDAD

Este libro está constituido por varias conferencias dadas por mí en diferentes lugares, las cuales, ahora convertidas en sendos capítulos, forman parte de la dedicación al tema durante mis primeros años como profesor universitario.

Tienen como antecedente mi formación psicoanalítica junto al doctor Erich Fromm, en México, durante los años 1953 a 1956, cuando en calidad de antropólogo formaba parte del grupo que, dirigido por Fromm, trabajaba en el entrenamiento psicoanalítico de sus miembros, en su mayor parte psiquiatras.

Esta fue una experiencia formativa imborrable, que luego trasladé a mis alumnos en lo que fuera mi primer curso como profesor universitario en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, y en el Curso de Posgraduados de Psiquiatría en la Universidad Nacional Autónoma de México.

En aquel entonces inicié en México la cátedra de Cultura y Personalidad, y en dicho contexto tuve la oportunidad de comunicar a mis alumnos, en clases y en seminarios, todo lo que había aprendido en el curso de mis relaciones con Erich Fromm y con mis compañeros psiquiatras. Es evidente que a mi regreso a España, en 1956, contaba con una cierta experiencia en el tema. A causa de ello pronuncié conferencias y dicté cursos sobre dicha materia, particularmente en la Universidad de Madrid. Fue a partir de los años sesenta cuando redacté los artículos que ahora forman los capítulos del presente libro, excepto el último, que lo

Digitalizado com CamScanner

había sido con anterioridad y hoy ha sido totalmente remozado. Asimismo, y en virtud de esta nueva edición, he redactado otros capítulos y ampliado algunos con adiciones que me han parecido significativas o necesarias.

Si en los últimos años, especialmente desde mi incorporación a las Universidades de Madrid y Barcelona, la temática de cultura y personalidad no ha figurado como centro de mis publicaciones, ello cabe atribuirlo más a la circunstancia de tener que impartir cursos de Antropología General y al hecho de aplicarme a trabajos de campo —que en gran parte han cumplido la función de entrenar a grupos de alumnos que luego serían profesores de Antropología en diferentes universidades españolas— que propiamente a un abandono de los intereses que hacen referencia a la teoría y a la praxis de una Antropología Cultural profunda que contempla la organización y la experiencia psíquica humana dentro del marco de las sociedades y de sus culturas.

Actualmente, en España y en Iberoamérica el desarrollo del campo de cultura y personalidad es muy débil, sobre todo a causa de ser también escasa la dedicación profesional a los estudios de psicología profunda aplicada a etnias y a culturas. Además, es obvio también que las ciencias antropológicas de ámbito culturalista han mantenido una línea de trabajo alternativamente historicista, etnográfico-folklórica y estructural. Historicista en cuanto a su vinculación con el mismo movimiento de la Prehistoria, la Arqueología y la Historia Antigua Clásica,* y estructural en la medida en que el trabajo de campo se ha realizado en términos de estudios de comunidades (cfr. Esteva, 1972), a la manera de monografías etnográficas locales o bien concentrándose en los aspectos de la estructura socioeconómica.

En pocos casos se ha dado una orientación de cultura y personalidad. Lo que más se acerca a estos contenidos son los estudios sobre cognición y simbolismo, a pesar de lo cual sus autores carecen de entrenamiento psicoanalítico o de psicología profunda suficientes o adecuados para representar sus datos conforme a una línea de cultura y personalidad.

Dada esta significativa situación de los estudios de cultura y personalidad en los países de habla castellana, es indudable la necesidad de iniciarlos, pero también es cierto que, mientras no

* En uno de mis artículos, «La Etnología española y sus problemas» (cfr. Bibliografía), exponía cómo el desenvolvimiento de la Etnología en España había estado grandemente hipotecado por los intereses predominantes de la Prehistoria, y señalaba asimismo los inconvenientes de un desarrollo basado en una dependencia de una especialidad de la Antropología Cultural.

se desarrollen previamente las teorías profundas en los departamentos de Antropología Cultural, difícilmente se podrán desarrollar esta clase de experiencias. Incluso es cierta la necesidad en nuestros países de que, cuanto antes, la Antropología Cultural asegure a sus practicantes un mínimo entrenamiento psicoanalítico profundo en el sentido de hacer posible la verificación empírica de todo cuando constituye el acervo teórico de los planteamientos de la psicología profunda. Pero también lo es en otro sentido: en el de desarrollar teorías propias o relativas al ámbito de las realidades culturales de nuestras poblaciones.

El problema que apuntamos aquí es el de que el campo de Cultura y Personalidad en España y en Iberoamérica todavía permanece empíricamente virgen. A este tenor todas nuestras teorías resultan ser teorías prestadas, que en la mayor parte de los casos corresponden a realidades culturales verificadas en contextos históricos diferentes a los nuestros propios. En esta situación nos cabe siempre la duda de hasta qué punto una realidad teórica expresada a partir del fondo cultural de una historia específica es válida universalmente. Nos cabrá la duda mientras no se produzcan análisis antropológico-culturales de la teoría psicoanalítica profundizando en nuestras propias historias culturales.

En definitiva, pues, el ámbito de Cultura y Personalidad requiere un entrenamiento en las psicologías profundas, de manera que los modelos etnográficos sean, en tal extremo, el material de acompañamiento de esta clase de estudios. A nuestro entender es difícil contrarrestar la tendencia manifiesta al empirismo positivo predominante en las ciencias sociales contemporáneas. El análisis en éstas suele estar basado en materiales coyunturales e independientes de sus respectivas referencias estructurales y funcionales, o que por ser de apariencia corresponden a datos históricos de superficie, esto es: sólo aparece en ellos una realidad visualizada. Incluso entre nosotros, antropólogos, difícilmente los análisis de campo intentan trasformar esta visualización en un material donde sus aspectos simbólicos y la experiencia conocida (biografía) de algunos individuos y sus historias permitan reconstruir una explicación profunda de la realidad social.

Entiendo que esta clase de explicación sólo puede darse mediante el empleo de técnicas profundas de análisis y, en cualquier caso, mediante el recurso básico al modelo etnográfico como sustento de toda investigación antropológica moderna intentada en profundidad.

Hacer eso supone ampliar el campo de comprensión de la Antropología Cultural. Significa virtualmente introducirse en la inte-

Digitalizado com CamScanner

rioridad de la cultura o, si se quiere, significa explicar los efectos de ésta en la organización profunda del individuo y de las sociedades y grupos que la viven, adaptan y transforman.

El problema teórico de la Antropología Cultural aquí no consiste sólo en observar, reproducir, clasificar y comparar las formas culturales en sus adaptaciones en el tiempo y en el espacio como si sólo fueran una realidad superorgánica. También concierne a determinar el papel de las fuerzas sociales en la dinámica de la cultura desde el punto de vista de cómo ésta, al convertirse en la realidad profunda de los individuos de cada sociedad, determina asimismo sus estados de consciencia y su ideología. Debe, a su vez, determinar los grados de acción transformadora de la consciencia y de la subconsciencia sobre la realidad social.

Por eso, el campo de cultura y personalidad representa un compuesto de datos que correlaciona la forma cultural de las sociedades humanas en sus contextos internos con la forma profunda de sus individuos miembros. La técnica que hace posible considerar esta correlación es ambivalente, en el sentido de que sirve tanto al antropólogo como al psicólogo. Y sirve, además, en otro sentido: en el de expresar la realidad social desde la perspectiva de la dinámica de lo orgánico y de lo superorgánico, de la dinámica, en suma, propia de la relación entre las fuerzas internas fundidas químicamente en un solo proceso físico y las externas constituyendo el medio adaptativo de los hombres.

Así, cultura y personalidad representan niveles de acción simbiotizados en el plano de la organización y del funcionamiento de la actividad humana considerada como un sistema único de representación. O sea: en ningún caso cada técnica por separado permanece fuera de la otra en el contexto de la explicación de los datos de cada realidad social.

Siendo así, las direcciones de la Antropología Cultural deben contemplar esta clase de estudios como equivalentes a un nivel de análisis que conduce a comprender la realidad subyacente en los actos sociales o de superficie obervados por el antropólogo. Según eso, si la Antropología Cultural es susceptible a la influencia del análisis de lo superorgánico —la cultura y la estructura social—, también debe permanecer altamente susceptibilizada en lo que concierne al análisis de lo orgánico. Este último se encuentra establecido como realidad «natural» o ambiente físico, propio y externo, del individuo, y en sus reacciones específicas profundas vive con la cultura y se transforma con ésta o frente a ésta, y en cada caso es activamente dinámica con su sociedad al transformar sus estructuras.

El ámbito de cultura y personalidad representa ser el nivel de análisis que, acudiendo a lo profundo, establece, sin embargo, puntos de conexión entre este nivel, orgánico, y el nivel superorgánico. Sólo mediante tipos de análisis capaces de estructurar el conocimiento de la realidad orgánica y superorgánica será posible construir una Antropología Cultural moderna capaz de cubrir el conocimiento de lo profundo en función de un conocimiento de lo visualizado.

Ahora, y dado que en el espacio culturológico que ocupamos en la Universidad barcelonesa empezamos a estar en condiciones de desarrollar esta clase de problemática en sus aspectos de verificación empírica, entendemos necesario disponer tanto de un marco teórico como de un marco de casuística suficientemente específico en su dimensión etnográfica de campo como para determinar experiencias locales que permitan establecer en cada situación el valor relativo de las teorías.

La consideración de una Antropología Cultural «nuestra» implica reconocer la existencia de antropologías, y en este caso dicho reconocimiento define un desarrollo genético o de la consciencia histórica relativa de lo que ha de ser o de lo que es cada antropología. El contexto es, así, el de una consciencia que reduce las categorías culturales, superorgánicas, y las orgánicas o naturales a la experiencia de su realidad *in situ*. De este modo, las teorías prestadas se convierten en hipótesis a verificar. De esta manera, la constitución de un campo específico de cultura y personalidad requiere, de entrada, un diseño de problemas y de recursos conceptuales. En todo caso, requiere una terminología capaz de dar ambiente a las cuestiones de que nos ocupamos.

La implementación del campo de cultura y personalidad representa, por lo tanto, una introducción de argumentos sobre su necesidad, pero también se presenta como una exposición de situaciones en las que su presencia estimula una clase de conocimiento susceptible de traducirse en una teoría de la personalidad en función de cada cultura. Hasta qué punto cada cultura es susceptible de ser la cultura de lo universal es una cuestión que concierne al ámbito de la gran teoría. Sin embargo, en nuestro caso intentamos determinar más la índole de nuestro campo de trabajo que la índole misma del ser humano en su personalidad.

Por otra parte, y con toda probabilidad, el campo de cultura y personalidad es inicialmente el más difícil de entender desde la perspectiva de los universales empíricos, y por esta razón ello obliga al antropólogo cultural a mediar, en el sentido de que las reducciones etnográficas localizadas y definidas como culturas

Digitalizado com CamScanner

constituyen el exponente de diversidades adaptativas que, tanto como lo son en el tiempo y en el espacio, lo son también en el ámbito de la estructura psicológica. Desde este punto de vista, Cultura y Personalidad a nivel teórico representa una abstracción filosófica, mientras que a nivel empírico representa la misma realidad interpretada por el antropólogo.

En una actuación psicologizante como la definida por Cultura y Personalidad, el antropólogo puede ser clasificado como un antropólogo profundo, en cuanto su actuación empírica no se reduce a la observación y análisis de datos visualizados o de superficie, sino que, básicamente, se inclina a diagnosticar los hechos visualizados hasta ver éstos como manifestaciones de una estructura cuyos materiales están plenamente simbiotizados por la actuación permanente de lo orgánico y de lo superorgánico en una misma unidad de representación en el individuo y en los grupos sociales de una determinada sociedad.

Así como en la cultura entendida como expresión superorgánica de la naturaleza de nuestra especie nos inclinamos con frecuencia a considerar la existencia de universales, sean éstos integraciones históricas dadas por difusión, o bien lo sean por desarrollo independiente o paralelo, en el terreno de la personalidad profunda ésta es una cuestión más difícil de captar empíricamente, excepto en una explicación contenida dentro de los puros límites visuales. Si teóricamente, y en una actitud filosofante, nos inclinamos por la abstracción de lo empírico hasta constituir estructuras mentales universales, en el terreno propiamente antropológico de la cultura profunda, el problema es diferente. Y lo es por una razón sencilla: las combinaciones del nivel orgánico resultan ser inaprehensibles todavía usando sólo el nivel superorgánico en su actividad específicamente científica.

Desconocemos la realidad profunda desde la experiencia de los otros, tanto en sus diversos e infinitos elementos de actuación como en la estructura resultante de su actividad. Sólo sabemos de partes de su existencia. Y tampoco estamos todavía en condiciones de establecer los grados de determinación del psiquismo orgánico sobre la realidad superorgánica. En este extremo, lo que conocemos es aún bien poco. Sabemos, no obstante, que los indígenas de los Mares del Sur piensan diferente de nosotros, y sabemos también que son diferentes sus culturas. Esta conclusión es un buen punto de partida en el esfuerzo de establecer el papel genético de las fuerzas sociales y culturales, pero es insuficiente porque todavía no sabemos cómo reactúan el psiquismo y la personalidad en la estructuración del mundo superorgánico y en la

transformación de la realidad del medio físico considerado como instrumento adaptativo de los hombres y de las sociedades.

Esto es: todavía carecemos de historia científica capaz de abastecer experimentalmente a la teoría. Lo único que sabemos es que tenemos abierto el camino a la experiencia empírica de esta clase de realidad, y ésta, en principio, ha sido observada en el ámbito de la Antropología Cultural, y dentro de ésta en el de los conocimientos de cultura y personalidad.

Interesados en esta perspectiva, lo que ahora estamos en condiciones de hacer es un trabajo destinado a desarrollar como antropólogos el conocimiento de los comportamientos individuales y de grupo, en función de las teorías de la Antropología Cultural sobre las estructuras de comportamientos de los seres humanos en sociedades localizadas, y sobre el papel dinámico de las formas culturales en el diseño y orientación del carácter social en cada sociedad.

Hecha esta pequeña digresión, cabe apuntar el hecho de que este libro sólo intenta puntuar las temáticas que el campo de cultura y personalidad estudia mayormente.

En nuestra disciplina nadie duda de que el enfoque del psiquismo en función de la cultura tiene su propia problemática y posee métodos propios, y en su historia es creador de teorías cada vez más propensas a tener una audiencia intelectual más amplia. Del mismo modo, cultura y personalidad siguen siendo una configuración estructural de formas de vida vistas en función de los modelos etnográficos. Éstos son, como indicábamos, la condición *sine qua non* para el análisis de la psicología de grupo, tribal, étnico o nacional.

Lo que se intenta con Cultura y Personalidad es suprimir la dicotomía representada por lo etnológico y lo psicológico, respectivamente, como si cada categoría tuviera una significación independiente. En nuestro caso, ni siquiera se plantea cada una de ellas con autonomía de las otras. Lo que se intenta es explicar lo etnológico y lo psicológico como conceptos de una misma realidad empírica. La supresión de la dicotomía empieza a estar dada por el contexto único de explicación.

Por eso, aunque las técnicas profundas y las técnicas de observación son distintas, la reducción a un solo contexto de acción —el del grupo en el que vive y toma sus referencias el individuo— determina la formación de un espectro factorial de representación analítica y teóricamente único.

Se trata, pues, de trascender la separación impuesta por las técnicas o modos de obtener datos, que en este caso pueden ser

Digitalizado com CamScanner

diferentes en cada disciplina. Según eso, si en el psicoanálisis y en las psicologías profundas se tiene el predominio de los métodos genéticos o históricos individuales, y si en el culturalismo predomina una concepción superorgánica donde el lugar del individuo es ocupado por un modelo de realidad que lo trasciende y donde, además, la técnica de observación es prácticamente naturalista, en cambio, con la unión del psicoanálisis y de las psicologías profundas con la Antropología Cultural, en un campo único designado como de cultura y personalidad, lo que se consigue es mantener dos técnicas diferentes integradas en un método analítico común.

De este modo, si una técnica lleva a la biografía individual y a la historia y génesis de ciertos síndromes, y si la otra lleva al modelo etnográfico o de cultura, el análisis de ambos en términos de un mismo contexto da como resultado una teoría homogénea.

Lo que se hace en tales casos es progresar en dirección al refinamiento respectivo de cada una de las técnicas diferentes, aunque éstas se consideran como función una de la otra cuajando una misma realidad de objeto. Con esto se resuelve el problema de la inferencia, problema consistente en tener que suplir la inexperiencia de una realidad, recurriendo a datos que se presume existieron, por la analogía de ciertas respuestas o síndromes de comportamiento deducibles. La combinación de dos técnicas para una sola teoría es precisamente parte del esfuerzo inherente al campo de cultura y personalidad.

En este momento, esta disciplina tiene conseguido un buen estatus en el seno de la Antropología Cultural, y aunque en muchos casos no se recurre a este título para afirmarla explícitamente, sus materiales son usados, no obstante, como datos que informan las teorías de los autores más excelentes en los campos de la antropología, la psicología, el psicoanálisis, la psiquiatría, la lingüística, la sociología y las ciencias de la educación. Ninguna de éstas es ajena a las informaciones de la etnología y de los antropólogos ocupados en estudios de cultura y personalidad. Incluso la Filosofía actual tiene mucho que preguntar a la Antropología Cultural sobre cuestiones relativas a los modos de ser de los grupos humanos en las diferentes sociedades. Y es a partir de hechos como los que describen y analizan los antropólogos como se desarrollan las teorías de personalidad. Por añadidura, y en cierto modo, lo que se ha desarrollado propiamente en la antropología de cuño psicologista han sido teorías relativistas basadas en universales de cualidades, teorías asimismo asumidas en función de las adaptaciones culturales del carácter social.

Dentro del marco de las teorías antropológicas de la cultura, el campo que presentamos ha desarrollado el principio de que la psicología humana debe estudiarse como un fenómeno específico en cada sociedad, de manera que el contexto cultural constituye la forma dinámica de la personalidad. Y, definitivamente, antes que la psicología está la cultura. Esta forma dinámica se presenta como una dialéctica en la que uno, el individuo, adopta aquel comportamiento que le es impuesto por métodos de socialización culturales, o sea propios de cada sociedad, mientras al mismo tiempo desarrolla técnicas sociales de adaptación a sus propios fines de seguridad y de realización autónoma, en el marco de límites dados por las metas de finalidad y por los medios provistos en cada cultura.

Es obvio que en el núcleo de esta dialéctica se desarrollan contradicciones entre las necesidades individuales de autonomía y las necesidades sociales o colectivas de regulación de la actividad de cada persona, pero en ningún caso dichas necesidades dejan de reflejar el techo impuesto por las posibilidades de cada cultura en términos de su equiparamiento material, de su organización social y de sus correspondientes formaciones ideológicas. Es asimismo obvio que ninguna sociedad asume una dialéctica de oposición absoluta a la autonomía individual de sus miembros, pues de ser así produciría las bases de su propia destrucción. Más bien resulta que el individuo asume la herencia de su cultura, y con ésta asume también la integración con su sociedad, de manera que los fines de ésta se convierten en sus propios fines. De no ser así, las sociedades humanas dejarían de ser coherentes y, por correspondencia disfuncionales, con lo cual también lo sería la personalidad.

En esta línea es también obvio que en las sociedades complejas urbano-industriales la distribución diferenciada de los individuos en el sistema de rol-estatus supone frustraciones de importancia para aquellos que aspiran al control del poder económico o político de sus comunidades y que, no obstante este impulso, encuentran bloqueadas estas aspiraciones por la barrera del sistema de estratificación social y por el principio de las desigualdades de sexo, edad y estatus, vinculado asimismo al de autoridad y al de la interferencia de la represión alternada de fuerzas o de grupos sociales políticos, económicos, militares y religiosos más poderosos que los expresados por aquellos que pretenden ejercer este poder.

Y es obvio también que, en cualquier caso, la pretensión de dominio social de uno o de varios en las sociedades competitivas

Digitalizado com CamScanner

suele ser contrarrestada por intentos semejantes de sentido contrario. Aquí la estructura social de la sociedad, su sistema de roles, estatus, organización política, sus formaciones económicas y las orientaciones de su carácter social, representan para cada individuo un cuadro de motivaciones destinadas a su realización de personalidad, motivaciones limitadas, asimismo, por el poder específico de decisión que sobre su realidad le haya dado su sociedad. Es por eso notorio que la vida profunda del individuo, la construcción de su ego, está grandemente condicionada por el papel social que le haya sido adjudicado por su comunidad social de referencia y por el grado en que su actividad social puede significar para el individuo una determinada capacidad de autonomía y de autorrealización.

Las sociedades que en su estructura social mantienen expectativas de movilidad en el estatus de sus individuos son, desde el punto de vista de la estabilidad relativa del ego, sociedades competitivas que desarrollan el nivel de aspiraciones del individuo hacia metas a veces superiores a las fuerzas o posibilidades reales de la personalidad. En este sentido, el fracaso o la incapacidad para realizarse tiende a provocar en el individuo frustraciones importantes en su consciencia sobre sí mismo y sobre el valor social relativo de su personalidad.

Por eso, mientras que una estructura social puede desarrollar actividades individuales para la movilidad, puede también al mismo tiempo impedirlas y con ello causar daños psíquicos a quienes fracasan en dichos intentos. La respuesta frecuente a estos fracasos puede consistir en la construcción de neurosis obsesivas, o simplemente la sustitución de la realidad fracasada por otra ilusoria o altamente imaginativa, capaz de contrarrestar los niveles relativos de consciencia de fracaso y del sufrimiento que éste puede haber ocasionado al ego. La sublimación o desplazamiento transformado de la relación de objeto suele salvar a menudo al individuo del dolor que pueda ocasionarle la consciencia objetiva de un fracaso.

Lo que hacemos es dar ejemplos, entre otros muchos posibles, de cómo la construcción del ego supone la internalización de formas culturales o de técnicas adaptativas que le procuran su integración con individuos e instituciones. Esto permite entender al individuo en sus reacciones específicas a las instituciones. Y al mismo tiempo, implica considerar la realización relativa del individuo en términos de los límites relativos de la acción vista en función de la estructura social.

Tenemos, pues, conocidos los presupuestos teóricos del campo de cultura y personalidad. Sabemos cuáles son los problemas que presenta esta clase de investigación en el marco de la Antropología Cultural. Por añadidura, existen ya monografías que abundan sobre el propósito estricto de estudiar el proceso de construcción del carácter social, del *ethos* de los miembros de una sociedad en función de su cultura de referencia, la propia de su *eidos*.

Para el desenvolvimiento de la teoría de cultura y personalidad nos valemos, asimismo, de la consciencia de que nuestra problemática escapa al positivismo y al formalismo estructural, y en este aspecto la consciencia de los antropólogos dedicados a estudios de este ámbito se ha formulado sobre la base de conocimientos relacionados con la incorporación de las aportaciones profundas, en tanto que por su carácter genético parten del supuesto de que cualquier nivel sincrónico de análisis representa una realidad que no explica por sí misma. Lo que realmente explica es una representación dinámica consistente en establecer las condiciones del proceso que han determinado la realidad sincrónica actual.

Lo importante de las investigaciones de cultura y personalidad es el haber impulsado la consciencia de que ciertas cualidades humanas —entre otras, y quizá la más importante, su capacidad plástica o adaptativa a diferentes condiciones ambientales— ejercen un papel decisivo en la explicación de las diferencias de comportamiento que se dan en el tiempo y en el espacio. Dicha plasticidad tiene sentido, más que en sí misma, en el hecho de cómo se configura en cada contexto histórico. Y aquí podemos señalar la existencia de dos historias, una la propia de cada individuo, y otra que es la propia de la sociedad en que vive y en la que realiza su ciclo vital.

El primer tipo de historia es característica en términos de Cultura y Personalidad, ya que si nos atenemos al hecho de que cada individuo es, básicamente, un organismo animal, también es obvio que este organismo se comporta socialmente en función de las condiciones de realización que le son proporcionadas por su medio total. Estas condiciones son, como dijimos, superorgánicas en cuanto están constituidas por la cultura como instrumento de manipulación de la realidad y por la estructura social como marco de situación del individuo en su sociedad.

Ambos niveles, lo orgánico y lo superorgánico, intervienen en la domesticación de los impulsos del individuo y regulan sus instintos, al mismo tiempo que procuran al organismo la adaptación que le es necesaria para sobrevivir y actuar sobre el medio. El

Digitalizado com CamScanner

tiempo adaptativo del individuo es equivalente a la duración de su ciclo vital, y así la construcción del ego es un proceso que se inicia con la socialización infantil y que se prolonga siempre que el individuo realiza nuevas experiencias.

Esta historia del individuo es, por lo tanto, un proceso, y como tal representa un nivel sincrónico en lo que es propiamente un tiempo etnográfico, y diacrónico en lo que tiene de aporte o contribución a las experiencias de los demás miembros de su comunidad. En este sentido, la historia del individuo se hace en conjunción y en relaciones con otros miembros de su comunidad, siendo ésta y su cultura el punto de referencia que tomaremos en esta clase de investigaciones.

Por esta razón, al intervenir la dimensión diacrónica en esta clase de estudios, lo que hacemos es indagar sobre una clase de historia, la de ciertos individuos que en su modo de ser representan actuar como modelos del carácter social predominante en su sociedad, y en sus diversos síntomas de adaptación al resto de sus compañeros de grupo o de comunidad. De alguna manera, constituyen el modo de ser de dicho *ethos*. Este último refiere, pues, al modo como se expresan las normas y los símbolos por cuyo medio se identifican los miembros de una sociedad. Si dichas normas y símbolos, incluido especialmente el lenguaje, son distintos de los que exhiben individuos de otras sociedades, entonces es evidente que el concepto de cultura juega un papel decisivo en la comprensión del carácter social y de la estructura de personalidad de los miembros de una cultura.

La historia de un individuo es así, una historia hecha con la historia de los demás individuos que forman su grupo o grupos de referencia.

Cuando tomamos a un individuo como representativo del tipo de personalidad predominante en una sociedad, lo que conseguimos con eso es comprender la realidad profunda de un grupo social en el ego y síntomas de su persona. Por eso, si ésta es, por ejemplo, irritable en determinadas circunstancias, si es relativamente estable en determinados comportamientos, si tiende a tener obsesiones o neurosis, o si mantiene juicios de valor sobre formas de ser de otros individuos, y si existe confirmación de orientaciones y motivaciones de su personalidad en otros individuos de su mismo grupo o comunidad social de referencia, entonces podemos considerar que, además de las cualidades adaptativas básicas a todos los seres humanos, existen las que, por sus cualidades culturales, históricas, son en este caso específicas a cada sociedad.

Éstas son las que constituyen el núcleo de la forma histórica individual, y deben atribuirse a la forma histórica, superorgánica, de su comunidad de origen. El ego se habrá construido, por ello, basándose en este proceso. El ámbito de Cultura y Personalidad tiende a establecer, como vemos, control sobre ambos procesos, y en este caso aparece una doble dimensión analítica: la que se constituye sincrónicamente en forma de modelo etnográfico y la que se constituye diacrónicamente en forma de proceso histórico del individuo y de su sociedad.

La primera dimensión es funcional-estructural y está formada por una concepción holística e impersonal. Representa algo así como una abstracción intelectual sobre la realidad cultural de la comunidad social en términos de instrumentos de recurrencia. La segunda dimensión o nivel histórico establece no sólo el ciclo adaptativo del individuo al proceso causal de su cultura, sino que también determina el modo como cada individuo desarrolla su ciclo vital y funda su estructura de personalidad. Esta dimensión nos conduce obviamente a un conocimiento causal de la realidad actual del ego.

La adaptación individual y social del grupo tiene como dialéctica la relación del individuo con su sociedad, de ésta con otras sociedades y la de cada una con su medio total. En cada caso, la aparición de una contradicción sabemos también que puede ser debida a la anormalidad de una adaptación considerada en términos de los valores predominantes en una tradición cultural, como cuando se intenta modificar, desde dentro o desde fuera, una costumbre sentida como habitual por parte de los miembros de un grupo social.

Es evidente aquí que las cualidades adaptativas de un grupo de individuos deben considerarse establecidas en el contexto de las sociedades en que viven, pero especialmente es en el contexto cultural o técnica de vivir que usan donde se determina el modo de ser el ego. En este punto es donde se funda una dialéctica entre las necesidades del individuo y las necesidades sociales. Y en este punto unas y otras deben corresponderse mínimamente para de este modo evitar que la desorganización del comportamiento individual implique asimismo, la desorganización de la estructura social y, en suma, del ego social.

El desarrollo de contradicciones en el seno de una estructura social no sólo evidencia el papel histórico o dinámico de la contradicción en la aparición de nuevas condiciones de existencia para una sociedad como conjunto, sino que también revela que en este proceso algunas formas profundas de personalidad sufren

Digitalizado com CamScanner

el impacto de la contradicción y con ésta ponen en crisis las mismas adaptaciones normales de los miembros de una sociedad o por lo menos de algunos.

Estamos, pues, considerando el papel dinámico y adaptativo de la cultura en el contexto de las sociedades humanas, y, por eso, en el contexto de la personalidad, entendida como un sistema de fusión de la experiencia que uno hace con su medio externo de acción, tanto como con el suyo interno. Así entendido, cuando nos referimos a Cultura y Personalidad, estamos subordinando el papel de la personalidad al supuesto de que su existencia es una función del sistema cultural y de la distribución de éste en forma de un sistema de rol-estatus que sirve para ajustar al individuo a su medio y a sí mismo.

Cualquier fracaso en este ajuste se prolongará como un fracaso de la personalidad. Un fracaso continuo en esta adaptación puede significar o bien que la sociedad está en crisis, y por lo mismo carece de los instrumentos adecuados para socializar establemente a sus miembros, o simplemente significa que sus miembros están forzando la producción de condiciones que conduzcan a una nueva organización de la sociedad, y con ella a nuevas formas de cultura. El área de comprensión que abarca el campo de Cultura y Personalidad es, por lo tanto, extremadamente compleja, pero no nos cabe duda de que existen coordenadas visualizadas suficientes en el sentido de constituir un dinámico modo de conocer la estructura del comportamiento social de la personalidad, por una parte, y de su organización interna, orgánica, por otra. En términos de conocimiento, el resultado está constituido por una reducción de los comportamientos sociales a una explicación cultural conducente a una comprensión psicológica del carácter social.

La integración del campo de Cultura y Personalidad está supuesta en el reconocimiento de que todos los seres están agrupados en comunidades, y en éstas desarrollan actividades y modos de vivir que les han sido transmitidos como herencia por sus antepasados, tanto como al mismo tiempo mantienen una capacidad mental para transformar su ambiente y con ésta crear nuevas condiciones y tradiciones de vida.

Lo importante, en este caso, es reconocer que en su existencia social los hombres son siempre capaces de modificar su historia social tanto como su historia material. Con esta intelección en mente, todas las sociedades humanas desarrollan tipos de personalidad acordes con su desenvolvimiento material y con su desarrollo intelectual, pero asimismo acordes con sus metas de finalidad y con los valores representados por su carácter social. Este punto es importante porque permite comprender desde un comienzo el hecho de que la construcción del sistema de personalidad de cada individuo está organizado en función de cómo cada cultura desarrolla, dificulta o estabiliza la realización del ego de sus miembros.

Estas son cuestiones a elucidar en el contexto de un conocimiento de Antropología Cultural y que, por lo mismo, es un contexto esencialmente sociocultural. El marco final de representación indica, pues, esta relación fundamental del ego con la cultura.

A tenor de este enfoque, antropológico en sus datos, Cultura y Personalidad representan una clase de aportación que podemos llamar interdisciplinaria, pero sólo en el sentido de sus antecedentes, pues en la realidad pragmática o de su experiencia empírica sus datos son únicos a una disciplina, la Antropología Cultural. Dada esta particularidad, Cultura y Personalidad implica un desarrollo teórico del psicologismo en la Antropología Cultural, desarrollo cada vez más expresado, en los campos que estudian el simbolismo, la cognición y los valores, en sus particularidades de tiempo y espacio, y en sus representaciones concretas, en la personalidad vista como una estructura de fundación psicocultural, eidética.

En el contexto de esta presentación hemos hablado de problemas de investigación a partir del hecho de la madurez teórica relativa de nuestra disciplina, y digo relativa cuando se compara su existencia como disciplina de campo dentro de la Antropología Cultural con las de la etnología y la lingüística. En realidad, lo que hemos hecho ha sido proclamar la reducción de un solo contexto de análisis en aquello que antes fueron dos disciplinas de contexto separado: la etnología y las psicologías profundas. Esta reducción se presenta cuestionada en varios aspectos. En nuestro planteamiento, el más importante incide en la capacidad relativa de la disciplina de Cultura y Personalidad para asumir como colectivas las problemáticas individuales. Eso es, hasta qué punto la neurosis de un individuo puede ser abordada como una neurosis de su sociedad. O hasta qué punto una estructura de personalidad es una reducción comprimida de la estructura de personalidad asumida o supuesta como estructura total de una sociedad. Y, en gran manera, ¿es posible separar como realidad diferente una personalidad individual de una personalidad social? Incluso, además, nos preguntamos: ¿podemos extrapolar de la realidad

Digitalizado com CamScanner

social una realidad cultural? ¿Son suficientemente diferentes las estructuras de personalidad de los individuos en función de las clases sociales económicamente constituidas, en el sentido de ser también diferentes las fuentes de construcción de su yo? ¿Existe acaso un denominador común que, anclado en los valores de finalidad, motive al individuo a ser semejante a los demás miembros de su comunidad con independencia de su clase social?

Si esto último fuera cierto habría que pensar en la posibilidad de extrapolar los datos económicos de los datos de personalidad, y habría que pensar también en la necesidad de dirigir nuestras observaciones hacia aquella clase de terreno en el que advertimos una cierta homogeneidad: el de la cultura. Y en este caso también cabría insistir en el hecho de que toda situación social de clase, de estatus de sexo o de edad supone, de algún modo, una realidad con la cultura, en el sentido de ser difícil que la cultura sea diferente en cada clase social cuando los medios de información y de comunicación ideológica se generalizan socialmente.

Una situación de este tipo implica la necesidad de recomponer los análisis de Cultura y Personalidad de modo que se establezca el valor relativo de cada situación de estatus en términos de la estructura de personalidad de los sujetos. Preguntas tales como hasta qué punto la movilidad social individual es un obstáculo sistemático para la construcción de un ego estable afloran constantemente a nuestra visualización del ámbito de Cultura y Personalidad.

Es probablemente en este terreno donde con cierta frecuencia asumimos la necesidad de la observación de estos problemas con el fin de constituir la teoría relativa de cada sistema de personalidad, el individual y el social. Y es en este sentido como también nos preguntamos hasta qué punto el carácter social es un producto abstracto, mientras que, en cambio, es muy concreto el carácter individual.

El cúmulo de cuestiones que se nos aparecen a lo largo de nuestro inquirir sobre este ámbito de Cultura y Personalidad es inmenso, y de ahí la necesidad de su investigación comparada.

Nos enfrentamos con problemas de todo tipo, y todos ellos constituyen el objeto de esta disciplina de Cultura y Personalidad. Por ejemplo, la antropología funcionalista de Malinowski se refirió con cierta frecuencia al hecho de que las sociedades humanas se distinguen por formas de vida y de organización social integradas en el individuo, de tal manera que acaban por manifestarse en éste como una reproducción autónoma de aquéllas.

La idea es que el individuo está tan profundamente integrado

con su cultura, y ésta con aquél, que difícilmente encontraremos una manera correcta de referirnos a la vida social de los individuos si no somos capaces de establecer previamente la idea de que ella, la vida social, es por excelencia un modo de comportamiento social y culturalmente integrado. Sin esta característica, las sociedades humanas no podrían existir.

En su base, este planteamiento es aparentemente irrefutable. Sin embargo, en la dinámica de las sociedades aparecen factores de diacronía, como es el de su proceso histórico, particularmente el de sus cambios de estructura y el de las contradicciones internas operando como potenciales latentes de inestabilidad de la estructura. En nuestro ambiente, la idea consiste en que la personalidad dentro de una cultura es un fenómeno estrechamente relacionado con los efectos de un proceso, esto es, con fenómenos de historia individual dentro de una historia social. Si la comunidad en que vive el individuo se reproduce cultural y socialmente sin cambios —como ocurre en tiempos largos con ciertas sociedades primitivas o con comunidades aisladas—, el problema consistirá en determinar los puntos del ciclo vital del individuo en que su estructura de personalidad pasa a reconocerse en los cambios de estatus previstos por sus mismos cambios fisiológicos. Esto es, si el individuo infantil tiene, en función de su condición dependiente, un estatus de persona manipulada, y si progresivamente adquiere mayor autonomía social con los años, hasta alcanzar en sus roles adultos y maduros una posición de responsabilidad social —cuidado de hijos, participación en decisiones públicas, autoridad moral y quizás jefaturas de dirección y disposición sobre bienes de propiedad—, entonces es para nosotros evidente que la situación de estabilidad de la cultura permite observarla holística y circularmente, en el sentido de que los procesos tienden a reproducirse, y por lo tanto se reproducen los tipos de personalidad que el sistema cultural y la estructura social tienen previstos.

De este modo, lo que ocurrirá será una clase de historia personal en la que cada individuo infantil será una expectativa de semejanza con el individuo adulto, que a su vez pasó el mismo ciclo que aquél. En tal caso, la realidad sincrónica es el supuesto metodológico del funcionalismo, como lo es también del estructuralismo, pero no sería necesariamente la propia de una historia de vida. Esta última pone en evidencia el hecho de que cuando hablamos de Cultura y Personalidad hacemos también relevante un principio de proceso dialéctico, uno que destaca el modo de hacerse una estructura psicológica, junto o dentro de su complementariedad, la del modo de ser.

Digitalizado com CamScanner

Al ocuparnos de Cultura y Personalidad, y al referirnos a la integración específica del ego en una comunidad, lo que hacemos es emplear un concepto sincrónico, el del modelo etnográfico, al mismo tiempo que empleamos un concepto diacrónico, el de la historia de los individuos, desde la perspectiva de cómo éstos construyen su experiencia social dentro de una comunidad y con ésta desenvuelven su ego.

En el presente la idea de un enfoque sincrónico se refiere propiamente a la necesidad de coordinar la historia del individuo como estructura de personalidad, con la manera como su comunidad establece los fines y técnicas que son específicos a su adaptación.

Al referirnos, pues, a la integración del individuo con su sociedad, lo que intentamos saber es cómo se realiza esta integración, y hasta qué punto son coherentes y estables los modos de ser de una cultura en el transcurso de la vida de sus miembros. A este respecto parece cierto que la estabilidad de una cultura será siempre relativa a su estructura social y al carácter de las relaciones de sus miembros con los de otras culturas, a la interacción mutua y a los procesos de aculturación que conllevan, al mismo tiempo que será relativa al carácter de las relaciones o historia de una sociedad en términos de otra u otras.

Dentro de este contexto resulta que el principio de la integración necesaria siempre se refiere a la movilidad relativa de la estructura social y a la estabilidad relativa de una cultura. En este sentido, si hablamos de adaptación del individuo a una cultura tradicional o que se reproduce generacionalmente, afirmamos también la estabilidad cultural del carácter social y de la personalidad. En cambio, si hablamos de paso adaptativo a una estructura diferente, sólo nos referimos al concepto de integración a partir del uso de aquellas técnicas adaptativas que se mantienen como instrumentos de comunicación en el seno de otra estructura.

Según este enfoque, resulta evidente que todos los cambios de estatus individuales que siguen a los cambios en el estatus fisiológico del individuo pueden considerarse como cambios estables para éste y para su comunidad, de lo cual resulta que la integración sociocultural es coherente. En cambio, cuando el individuo cambia de estatus porque se han modificado la estructura social y el sistema cultural de su sociedad, entonces su personalidad ya no es propiamente coherente en términos de las técnicas que le fueron instituidas con anterioridad. O sea, y valga como ejemplo, un individuo que en situaciones revolucionarias, o por innovaciones tecnológicas, o por migración, se ve obligado a modificar sus rutinas y sus hábitos adaptativos en una dirección diferente a la que le fuera instituida como norma adaptativa durante el curso formativo de socialización infantil y juvenil, entra en crisis de personalidad y el carácter de su integración con la nueva estructura sociocultural deja de ser coherente con la organización de su ego básico.

En otros casos —y dentro de una estructura estable como la que requiriera Malinowski en su metodología funcionalista de la cultura—, en la integración de personalidad intervienen factores de dinámica tales como el grado relativo de capacidad física del individuo para seguir los ciclos adaptativos normales impuestos por su sociedad; digamos la orientación militar o guerrera, la orientación mercantil, la orientación autárquica o cualquier otro tipo de carácter institucionalizado.

En las sociedades humanas aparecen factores de contradicción interna, como pueden ser los mismos de la enfermedad mental y los de anormalidad psíquica, como también los de modificación de la estructura social y cultural de la comunidad, que en sí tienden a incrementar los fenómenos de entropía potenciales en la historia de cada sociedad.

La idea de establecer un patrón de integración en la estructura de personalidad de los sujetos de una comunidad viene dada, pues, por la realidad de los procesos de socialización, procesos que, en su mayor parte y en términos de sus valores de finalidad, son semejantes porque tratan de instituir en cada individuo niveles de adaptación a su sociedad por medio de la provisión de técnicas que hagan posible su comunicación con los demás miembros de su cultura, y, con eso, la manipulación socialmente correcta de su realidad.

Es indudable, entonces, que en todas las comunidades humanas existen métodos de socialización que tienen por fin orientar al individuo para su comunicación con los demás miembros de su grupo o grupos de relación, mientras al mismo tiempo le identifican con sus objetivos. En realidad, al mismo tiempo que integran al individuo con su grupo social, lo domestican, esto es, lo someten a los intereses más importantes de su sociedad, y así lo convierten en un elemento vivo, humano, de la estructura social en que realiza su existencia. Es obvio, en este sentido, que la teoría malinowskiana de la integración se fundó en esta clase de ideas, o más bien de principios, pero también cabe reconocer en dicha teoría una idea de circularidad y de holismo etnográfico, que al tomar estado en supuestos organicistas tiende a pasar por

Digitalizado com CamScanner

alto el papel de la entropía como factor de readaptación constante de las comunidades humanas y de sus culturas.

La situación que consideramos en términos de Cultura y Personalidad es una que reconoce, por una parte, la necesidad de un mínimo de integración del individuo con su comunidad. Sin esta integración no existiría la comunidad. Esta idea es típicamente funcionalista, pero también recibe sus apoyos en el formalismo estructural, mediante el cual aprendemos que el sistema de rol-estatus suele permanecer más tiempo que el individuo, y por lo tanto es en la estabilidad relativa de dicho sistema donde debemos buscar la integración relativa de personalidad de los sujetos humanos, y de cualquier especie. Por eso, entonces, cabe plantearse hasta qué punto una integración estable de personalidad es equivalente a una integración estable de cultura, y en tal extremo, ¿es que siendo estable la cultura de una sociedad van a ser también estables los tipos de personalidad individuales de aquélla? ¿Es que siendo estructuralmente estable la organización social de una sociedad, sus individuos diferencialmente distribuidos en una escala de rol-estatus van a manifestarse psicológicamente distintos?

En una línea de representación de la realidad psicológica de una sociedad, y a nivel de una teoría cultural de la personalidad, podemos adelantar que la integración será más frecuente allí donde la masa del comportamiento social sea más uniforme que en aquellas otras sociedades donde las distribuciones sociales de comportamiento sean más diferentes y donde la masa de éstos constituya una estructura muy compleja. Así, en una sociedad primitiva el nivel de integración individual de la personalidad a su medio será más homogénea en el primer tipo de sociedades que en el segundo.

Los productos psicológicos acumulados en cada sociedad son, a la vez que la historia profunda de esta sociedad, una función de su estructura sociocultural. Son el resultado relativo de situaciones en las que la relación individuo y sociedad, grupo y clase, etnia y raza, sexo y edad, constituyen sus compuestos más complejos o heterogéneos.

En las sociedades urbano-industriales modernas, esta heterogeneidad se asume como un tejido confuso inabarcable a la observación, a la visualización positiva de la realidad, y por lo tanto sólo puede ser aprehendida en la ejecución misma de la actividad. Así entendida esta heterogeneidad, se asume que nada es más difícil de estudiar, dentro de una perspectiva de Cultura y Personalidad, que el comportamiento de un conjunto de indivi-

duos ignorándose entre sí, como ocurrirá si contemplamos, por ejemplo, una calle populosa y transitada de nuestras ciudades modernas. En este ámbito sólo observaremos movimientos sin aparente finalidad, esto es, veremos personas que marchan fijas en una determinada dirección y que, simultáneamente, pasan de largo, o, si se detienen a mirar algo, lo hacen sin aparente coordinación con los demás transeúntes.

Esta realidad situacional de los objetos sociales no es ignorada por el método de Cultura y Personalidad, precisamente porque el gran problema de las técnicas de esta clase de antropología aplicada a sociedades modernas lo constituye la observación y clasificación simultáneas del comportamiento de sus individuos. Este problema incluye la dificultad de la descripción para un modelo etnográfico, dificultad que muchos antropólogos han querido salvar recurriendo al llamado método de la red social, método que asimismo intenta seguir los hilos y alcances de la actividad de los individuos objeto de una investigación.

En todo caso, el problema subsiste porque las técnicas de control de la actividad son insuficientes y se revelan como incapaces de ubicuidad representativa.

Dadas estas dificultades, es obvio que los muestreos cuantitativos no resuelven el problema de esta visualización positiva aplicada a estudios de Cultura y Personalidad. Como consecuencia, si en las comunidades primitivas o en las comunidades rurales es relativamente fácil observar y controlar personalmente los comportamientos sociales, en las sociedades urbanas esto es técnicamente imposible.

Por esta razón, la aprehensión de la realidad profunda de los individuos hay que enfocarla a partir de métodos de reducción de la realidad total, y a partir, asimismo, de una selección de dicha realidad cabe representar ésta en términos del llamado carácter social y del control de los modos como este carácter se insufla en los individuos de una sociedad por medio de socializaciones que van desde la información y los sistemas de comunicación a los lenguajes, símbolos y normas provistos para la cognición e interpretación de la realidad social, tal como es ejercida por los individuos según sus roles y sus respectivos estatus en su comunidad y en sus grupos de referencia.

Este enfoque, que es reductivo porque se aplica a interpretar la realidad desde el supuesto de que ésta está manipulada desde la ideología dirigente y desde la situación de los sujetos de dicha ideología, representa un modo de aplicarse cualitativamente al conocimiento de la estructura de personalidad. En lo fundamen-

Digitalizado com CamScanner

tal, es un modo de mantener el principio del modelo etnográfico, cualitativo, en situaciones donde el sujeto es difícilmente controlable en su actividad.

Por añadidura, y en contrapartida, es evidente que la información indirecta —literatura, radio, televisión, publicidad, leyes, revistas y periódicos y todo cuanto forma parte del bagaje escrito, pictórico, musical y de otra especie documental en nuestras sociedades— es abundante y de gran calidad, lo cual permite sustituir en muchos casos la falta de observaciones personales necesarias en la técnica de campo.

En su movimiento social esta ideología tiende a impregnar de sentimientos comunes a los miembros de cada comunidad. Esta ideología tiende a manifestarse bajo la forma de deseos semejantes por parte de todos los individuos que, consciente o inconscientemente, se convierten en intérpretes de la orientación predominante en el carácter social. Por eso, en gran manera las formas culturales ejercen en el individuo funciones objetivas dentro de esta orientación y persiguen integrar al individuo en el contexto de las llamadas metas de finalidad de las culturas. El modo como los individuos están motivados por dichas metas de finalidad es parte de los fines impuestos en el curso de los diferentes tipos y ámbitos de la educación formal.

El logro de estos fines nunca es cuantitativamente igual en todos los individuos, precisamente porque cada uno de nosotros está separado del otro por las consecuencias de su diferente posición social y por los límites impuestos a cada logro individual por el sistema de rol-estatus. Si cada uno de nosotros en su comunidad es una muestra viva de la estructura social, como experiencia orgánica es una combinación de la estructura mental y del sistema cultural que hace posible su definición como personalidad. Diferencias tales como sexo, edad, etnia, clase y rol acuden a demostrar que cada una de ellas representa una variable capaz por sí misma de caracterizar un logro diferente al del vecino.

De ahí el que cuando uno observa la realidad social y su estructura en sociedades complejas, y cuando a la luz del sol el entramado se aleja de nuestra visión positiva y se adentra en una maraña profunda de contradicciones, entonces su comprensión pasa a depender del mundo de los símbolos, de la cognición y de las mismas metas de finalidad insertas en las actividades de los individuos que realizan la cultura de una sociedad.

Al decir que el conocimiento y análisis de dichas metas aporta conocimiento sobre la orientación del sistema de personalidad, también añadimos que los resultados individuales son diferentes

en la medida en que son diferentes los límites de las estructuras sociales impuestas a la cognición individual de la realidad.

No cabe, en nuestro caso, poner en duda el hecho de la importancia social de la cultura, pero tratamos de hacer significativo que la interpretación del carácter social en la estructura del ego pasa necesariamente por el análisis de la estructura social. Sin este último requisito, la situación queda oscurecida y el producto psicológico aparece como una producción abstracta sin situación social. Si falta esto último, nos quedamos en una filosofía del ser, de manera que el espacio cultural de la personalidad termina por quedar invertebrado.

Al incidir nosotros en un planteamiento de Cultura y Personalidad que intenta representar el conocimiento de la estructura social como marco indispensable para la comprensión dinámica del ego, lo que hacemos es considerar como fenómeno de la personalidad el papel restrictivo impuesto por cada sociedad a sus miembros a través de los sistemas de rol-estatus. Así, junto a una estructura de personalidad existirá una estructura de realización relativa de la personalidad, de manera que dicha realización consistirá en el modo en que uno se desarrolla a la vez con su cultura y en términos de la estructura social de su sociedad.

Un hecho importante es el de verificar el punto en el cual la estructura de personalidad busca conscientemente obtener autonomía e independencia de la cultura de su grupo, o por el contrario encuentra en la integración con su grupo su nivel máximo de seguridad y de realización. Por eso: ¿es la integración un concepto empírico destinado a servir de modelo a la personalidad o es, en cambio, un concepto inexistente en la realidad profunda del individuo?

No lo sabemos todo acerca de las relaciones entre la cultura de una sociedad y los tipos de personalidad que se derivan. Sin embargo, si nos aplicamos al problema de su integración, sí podemos afirmar que una desorganización cultural implica una desorganización de la estructura social, lo cual en conjunto lleva a una desorganización de la personalidad. Consiguientemente, aquí se presupone el reconocimiento de que es indispensable relativizar los conceptos de cultura, sociedad y personalidad.

Esta relativización consiste en reconocer que toda estructura de personalidad se instituye por la sociedad a partir de una cultura y en función de las cualidades adaptativas de cada individuo asimismo consideradas en función de su posición social y de su grado de normalidad orgánica. Varían, no obstante, en sus manifestaciones según principios de tiempo y espacio. Es también

Digitalizado com CamScanner

cierto, además, que en nuestra problemática el reconocimiento de que las cualidades humanas por excelencia son su plasticidad implica también reconocer la capacidad social de la cultura en orden a reprimir impulsos y deseos de individuos y de grupos, sobre todo en la medida en que el individuo adquiere consciencia de que dicha represión es una condición para ser aceptado y estimado por su grupo social.

No hay duda a este respecto de que el individuo tiende al intento consciente de conjurar los conflictos que se le presentan con su sociedad y con su medio total, y también es indudable que, cuando entra en conflicto con su comunidad, la solución de este conflicto es relativa al tamaño y complejidad estructural de la organización social de su sociedad. Esto es, si la sociedad en que vive es pequeña (una comunidad local, clánica o de pocas familias), es probable que existan pocas alternativas en orden a favorecer salidas a la afirmación del individuo. En tal caso, las alternativas llevan comúnmente al triunfo del grupo, más que del individuo. En este contexto, el individuo carece de oportunidades de resolver el conflicto en su favor y de escapar al control y al castigo de sus discrepancias.

En la medida en que su realización social como individuo se entiende como una realización con otros, y en la medida en que la estructura social es sencilla, tiene pocas posibilidades el ego de resolver su conflicto fuera de esta estructura social. O sea, si la estructura social es pequeña, el ámbito de resolución del conflicto está más controlado por su sociedad. Éste es el caso, como dijimos, en las comunidades locales de estructura demográfica sencilla. En éstas, el conflicto de la personalidad individual con el grupo de pertenencia sólo presenta dos alternativas de solución: reducir el individuo la expresión y energía de su discrepancia a niveles de acción tolerables por su sociedad, incluso, en muchos casos, al precio de entrar en un cierto ostracismo, o abandonar el grupo local instalándose en otra comunidad.

Cuando se trata de sociedades étnica y culturalmente diferentes a la suya propia, el individuo se siente desplazado de su centro de seguridad profunda, y su estructura de personalidad sufre el impacto de la falta de ajuste a otra cultura.

En esta primera conclusión resulta claro que, si un esquimal o un montañés aislado pasan a vivir a una comunidad étnica y cultural diferente a la suya propia, el resultado consistirá en una desadaptación cultural, y por lo mismo se expresará como una desadaptación de personalidad.

Por supuesto, la idea consiste en destacar el papel de la cultura en la integración de la personalidad. Y la idea es que, asimismo, cada grupo social representa un concierto de hábitos y de normas que sirven para adaptar al individuo al carácter social predominante.

Si en el caso de cambio de cultura a que aludimos el individuo entra en conflicto profundo consigo mismo, también en el cambio de grupo social puede ocurrir lo mismo. Este cambio, usualmente dado con la movilidad social, o simplemente con el cambio de estatus por transición de edad, como ocurre en las sociedades primitivas y que es observable en sus ritos de pasaje, va a complicar también al individuo proveyéndole de condiciones para nuevas situaciones de personalidad. Esto es, van a implicar una reorganización de su estructura adaptativa. En las complejas sociedades modernas, estos cambios de grupo por movilidad social dentro de la misma estructura suelen ser menos dolorosos que cuando se trata de cambios que implican pasar de una cultura a otra. Y lo son menos porque el individuo posee el lenguaje adecuado para realizar su adaptación social en términos más fáciles de reconversión de su personalidad.

La tarea que asumimos en Cultura y Personalidad es la de estudiar estos problemas con la perspectiva de que son modos de establecer el papel dinámico de las fuerzas que hacen relevante el desarrollo vital de nuestra especie.

El contexto que construimos para explicar la estructura del sistema psicológico en los individuos y en los grupos está constituido por funciones culturales instituidas socialmente, esto es, plasmadas por medio de relaciones sociales delimitadas. Desde luego, las delimitaciones sociales son marcadoras de estabilidad de la cultura y definen los tipos de función previstos para cada actividad social. Empero, estas funciones representan medios para alcanzar metas que hacen interdependientes a los individuos y a los grupos sociales, puesto que, además de ser unos para otros, son también medios de la estructura social para la realización del sistema social.

Esta atribución distributiva de la estructura convierte al sistema cultural en un instrumento cognitivo para la realización de los individuos en su sociedad, pero, asimismo, el sistema cultural es la forma de ser el conocimiento total acumulado por una sociedad. Este conocimiento implica, sobre todo, establecer un grado de dominio relativo sobre la vida material, y este grado de dominio representa una técnica global articulada en elementos organizados y transmitidos como herencia común a los diferentes miembros de una sociedad.

Digitalizado com CamScanner

Los efectos de los modos material, social e ideológico se constituyen en el *eidos* de la estructura de la personalidad. Ésta viene a ser así un resultado histórico que entendemos como una reproducción relativa del sistema cultural en el individuo.

En su propósito último, Cultura y Personalidad tiende a comparar estos comportamientos. Se ocupa de la función de los factores de tiempo, espacio y cultura. Dadas las necesidades de contar con una teoría general del carácter social, y para el fin de determinar las leyes o reglas que regulan el comportamiento psicológico de los grupos humanos, y en éstos de individuos concretos, el campo de Cultura y Personalidad se refiere, primero, a investigaciones específicas de observación etnográfica y, segundo, por comparación de estos materiales de psicología culturalista, tiende a fundamentar explicativamente los tipos de carácter que emergen de las condiciones de existencia de los diferentes grupos humanos.

Cultura y Personalidad emerge, pues, como una disciplina de campo de la Antropología Cultural que combina los datos psicológicos —proyectivos, profundos y de comportamientos visualizados— observados en los individuos de una sociedad, con el modelo etnográfico total de dicha sociedad en términos de sus categorías fundamentales de expresión: 1) forma material del medio y de sus instrumentos de acción (tecnología) para las funciones económicas; 2) organización y estructura social de la producción material y distribución de sus miembros según el sistema regulador de rol-estatus; y 3) ideología, racionalizaciones y *eidos* de los sistemas axiológicos que guían la acción social.

Esta combinación implica reconocer que toda estructura de personalidad tiene como punto de referencia una organización o naturaleza que es moldeado por cada sociedad según las necesidades de su estructura social, necesidades que están articuladas por medio de una cultura que define, a la vez, su forma histórica de ser y sus instrumentos de adaptación al medio.

Entender el concepto de cultura es fundamental en este enfoque, ya que implica ocuparse de las formas de vida de las sociedades, a partir de las tres variables antes señaladas de medio material y producción, de estructura social y del *eidos* particular de cada comunidad humana. Estas tres variables homogeneizadas en un modelo etnográfico constituyen el fundamento sobre el que descansan los análisis de Cultura y Personalidad.

En este sentido, las tres grandes variables aludidas incluyen la observación de la tecnología, los sistemas de producción, el grado relativo de autosuficiencia económica de los grupos sociales, la

organización del parentesco, la familia y el matrimonio, la estratificación social relativa, el sistema de distribución social de los individuos por su sexo, edad y rol y, asimismo, el estudio del ciclo de vida en sus formas de socialización y educación, crisis y tránsitos, tales como nacimiento, pubertad, madurez y muerte, salud y enfermedad, ciencia, ideología y estados mentales, valores, religión, ética de las relaciones sociales, vida sexual, música, arte, deporte, visión del mundo y lenguaje.

Los fenómenos de comportamiento que acompañan a estos componentes representan modos de manifestarse la cultura. Así, cuando uno está empleado en una determinada actividad económica, no sólo se aplica a la explotación y proceso de un determinado recurso material (implementos) o espiritual (religioso, intelectual, artístico) o social (dirección de un grupo de personas, venta y distribución de productos), sino que también emplea en el curso de esta producción una ideología productiva, en este caso la que corresponde al grado de evolución cultural conseguido por su sociedad, esto es, urbana, industrial, campesina, pastoril, cazadora-recolectora, comunista, socialista, feudal, burguesa, capitalista o de cualquier otro cuño.

Uno está ocupado en una fábrica, en un comercio, en el campo, en el pastoreo o en la recolección, y trabaja conforme a una ideología productiva. En ésta aplica sus conocimientos técnicos específicos, aquéllos para los que ha sido educado por su sociedad, pero también forma parte de una organización social, de un grupo familiar, de una clase, tiene amigos, aspira a obtener determinadas retribuciones económicas por su actividad, piensa en términos de valores y juzga la realidad en que vive de acuerdo con sus preferencias y conforme a su situación y posición sociales en ella, y practica en el curso de su vida social actividades sexuales, así como forma opiniones sobre lo que vive, aspira a lograrse como individuo y, finalmente, tiene una visión del mundo que le sirve para racionalizar su realidad.

En cualquier caso, su vida no sólo es productiva económicamente, sino que también lo es social y espiritualmente. El conjunto de esta actividad es lo que desenvuelve y constituye su estructura de personalidad. Por eso, nada de la cultura de su comunidad social es ajeno a su forma psicológica. Y por lo mismo que ésta constituye una expresión individual y colectiva (el grupo) de la experiencia social de la cultura, la forma y estructura de la personalidad se considera en relación con la forma y estructura de la cultura y de la estructura social.

Cada uno de estos niveles posee su propia estructura, pero en

Digitalizado com CamScanner

ningún caso éstas se desarrollan independientemente unas de otras. A efectos de análisis y de método clasificatorio formal, cada estructura tiene su propia autonomía, pero a efectos de estructura en una personalidad la división conceptual desaparece y se constituye una sola constelación: la del ego en su contexto sociocultural.

Por lo demás, si la cultura se expresa en los acontecimientos por los que pasa cada individuo en el curso de su ciclo de vida, es también obvio que sólo podremos entender éstos a partir de los focos de distribución social de la cultura, esto es, del rol o roles y sus categorías de estatus que los individuos desarrollan en el seno de sus grupos sociales de referencia. En esta línea, cada rol individual define los límites sociales de la cultura de una sociedad en las actividades de cada individuo. Con esto sabemos que cada cultura no se da totalmente en la realidad específica de cada individuo, sino que se distribuye según la clase de actividad que se realiza en el grupo.

De este modo, un cazador de pradera o de montaña se especializa en la técnica aplicada a un determinado grupo de animales, estudia las costumbres de éstos y forma un conjunto de informaciones sobre el medio en que viven. Un trabajador industrial hace lo mismo: procura dominar la parte de elaboración que le corresponde en el proceso productivo, y para eso recibe educación especializada. Igual ocurre con la actividad intelectual o con la medicina. En cada caso, las sociedades humanas distribuyen la cultura económica total en forma de conocimientos especializados y conforme a la llamada división sexual y social del trabajo. Sin esta distribución la vida social tendría una eficacia productiva menor y resultaría más difícil sobrevivir al reto de la organización natural del medio.

Es indudable, entonces, que la distribución social de la cultura constituye un ingrediente en lo que podemos denominar especialización psíquica de la personalidad. Incluso se ha llegado a proclamar la existencia de formas de personalidad atribuibles a la actividad burocrática, a la del militar de carrera, a la del ejecutivo de empresa o a la del primitivo cazador-recolector de subsistencia. En este ejemplo, la idea es que la actividad económica produce a la larga, con la rutina y la recurrencia, un sello peculiar en el comportamiento individual, hasta ser éste definible en función del rol económico y de los límites impuestos a éste en términos de carácter.

Esto parece obvio. Sin embargo, los estudios de Cultura y Personalidad se atreven a proponer una teoría y un análisis más ge-

neralizantes que, aun reconociendo la existencia de caracteres funcionales de estatus, éstos se entienden más como variables de elementos de un carácter social común que como diferencias fundamentales de carácter. La idea predominante en Cultura y Personalidad consiste en buscar el núcleo de rasgos que pueden considerarse comunes a los miembros de una sociedad en función del tipo de cultura predominante en el *eidos*.

Estos caracteres son reconocidos en el ámbito de los sistemas de valores, en las metas de finalidad y en el *ethos* de la vida social, de manera que conforme a este planteamiento la distribución social de la cultura según principios de rol-estatus no implica la ausencia de componentes comunes, ya que, en definitiva, éstos aparecen cuando se comparan sus lenguajes y cuando, a la postre, se establecen sus diferentes niveles semánticos de realidad y sus respectivas estructuras materiales, sociales y espirituales.

La perspectiva de Cultura y Personalidad es, en este aspecto, una de sincretismo basado en la idea de que cada medio cultural produce sus líneas de conformación de la personalidad, y es en función de estas líneas como se constituyen los sistemas adaptativos que hacen posible el análisis cultural del carácter social. Sin este requisito del reconocimiento de la función organizadora de la cultura en la estructura del ego social del individuo, los estudios de Cultura y Personalidad tendrían poco que ofrecer a la teoría antropológica. En todo caso, si en ellos predominara la orientación de centrarse en el estudio de las variables, carecería-mos del núcleo constructor en que se aglutinan las formas de personalidad.

Lo importante para nosotros, antropólogos culturales, es la capacidad de organizar los datos de las variables culturales en forma cualitativa, para de este modo determinar su papel específico en la producción de un ambiente social común. Si entendemos que cada sociedad distribuye socialmente la cultura para su mayor eficacia funcional, también podremos entender que este funcionamiento de las diferencias internas sólo es posible dentro de una estructura cultural y social común, cuyos elementos se mezclan simbióticamente en lo que es propiamente un sistema cultural,* esto es, un programa de conocimientos para el proceso de ejecución de la acción social. Este sistema cultural lo constituye en cada caso el conjunto de rasgos y complejos materiales, las formas de organización social, las instituciones, las normas y ac-

* Para un desarrollo más amplio de este concepto, véase mi artículo «Sistema cultural» (cfr. Bibliografía).

Digitalizado com CamScanner

tividades que se adoptan en términos de comportamientos interpersonales, intersociales e interétnicos y, en definitiva, todo cuanto representa un modo de ser social con arreglo a una ideología de la realidad. Un sistema cultural es, por lo tanto, una estructura superorgánica que se transmite de una generación a otra y que puede ser considerada autónomamente, excepto cuando se trata de considerarla en los individuos concretos de una sociedad. En este último caso, el sistema cultural se presenta orgánicamente, bajo la forma de impulsos organizados, de reacciones químicas, de sentimientos, de alegría, de pena, de dolor, de juego, de expresiones musculares, de vida que se da concretamente en los individuos que reproducen, desarrollan y transforman la realidad social de una cultura. Ahí es donde se unen lo superorgánico y lo orgánico, y ahí es donde aparecen formalizados los fenómenos de que se ocupa el campo de Cultura y Personalidad.

Capítulo 1

EL CONCEPTO DE MODELO Y LA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD CULTURAL*

El subconsciente como modelo cultural

A partir del momento en que construyamos el modelo cultural, una etnografía, ésta aparecerá diferenciada —por lo menos en algunas de sus partes— respecto de otros modelos referidos a otras sociedades. Si no fuera así, ¿cómo podríamos pensar en una relación indisoluble entre la cultura y la personalidad?

Al estar claro que nos ocupamos de culturas, es también evidente que nos ocupamos de psicologías. Por esta razón, la idea psicoanalítica de la universalidad de ciertas expresiones del subconsciente, como pueden ser el complejo de Edipo, el temor a la castración, la envidia del pene por parte de la mujer, el odio hacia el padre y otras manifestaciones del psiquismo humano, resulta contraria al supuesto relativista de la Etnografía, supuesto según el cual cada modelo etnográfico es por sí una proyección de conocimiento y una representación histórica específica de una población a un tiempo y a un espacio. Como Hsu manifiesta (1955, p. 157), es difícil aceptar que la obtención de unas cuantas biografías, por un lado, y la aplicación de un cierto número de protocolos de Rorscharch en una determinada comunidad, por

* Esta es una versión ampliada y corregida de mi discusión de la ponencia de Hsu (cfr. Bibliografía), sobre el problema del estudio de la personalidad en la cultura.

Digitalizado com CamScanner

otro, sean materiales suficientes para implicar a la totalidad de los miembros de dicha comunidad en la misma estructura psicológica individual. Si eso es relativamente cierto para una comunidad, es, desde luego, más cierto cuando se trata de interpretar la psicología profunda de toda la humanidad.

En este primer planteamiento, lo que se hace relevante es la posición crítica de los antropólogos en relación con la aplicación de ideas psicoanalíticas ortodoxas, como también las debilidades inherentes al test proyectivo por separado de un modelo cultural, y de los muestreos estadísticos cuando éstos carecen, por así decir, de sensibilidad cultural, esto es, cuando éstos se limitan a ser abstracciones que ignoran la descripción del patrón sociocultural que rige las adaptaciones de los miembros de una comunidad humana.

A partir de esta primera aproximación, los antropólogos han puesto gran énfasis en destacar la necesidad de considerar la prioridad del concepto modular de modelo en tanto éste es considerado como de valor central en el estudio de los mecanismos que articulan la integración individual a la estructura social.

Desde una posición formal relativista, la Antropología Cultural tiende a desarrollar la idea de que las adaptaciones humanas son diferentes, como lo son también las culturas y los comportamientos sociales. Las bases de este relativismo consisten en reconocer que si el psicoanálisis freudiano se empeña en universalizar las situaciones profundas, la Antropología Cultural tiende a seguir una dirección diferente: tiende a considerar que las situaciones difieren precisamente porque son distintas las evoluciones culturales de los grupos humanos.

Esta situación comparativamente diferenciada de las culturas hace también diferentes a los individuos de unas culturas comparados con los de otras. Un bosquimano del Kalahari comparado con un bereber sahariano, y ambos con un alemán, y éste con un comanche norteamericano, resultan diferentes entre sí, y a tenor de estas diferencias uno pone en duda que las estructuras psíquicas de cada uno de dichos individuos puedan ser homologables.

La crítica del antropólogo cultural respecto del universalismo freudiano ha sido especialmente rotunda en algunos estudios antropológicos, y se ha manifestado con frecuencia en los análisis que hacen referencia a buscar expresiones universales en síndromes y estados que pertenecen a la tradición intelectual de Occidente, como son los esfuerzos hechos por algunos psicoanalistas ortodoxos en sus intentos de probar la presencia del complejo de Edipo en sociedades primitivas, para de este modo revalidar las

tesis freudianas sobre la dirección profunda única del subconsciente.

En este contexto, la posición culturalista no se puede señalar como antifreudiana, sino más bien como afreudiana. O sea: no se pone en duda la validez de un complejo como el de Edipo en una determinada situación social, o incluso en una tradición cultural específica más o menos homogénea, como la de Occidente, mientras se mantengan estables los elementos de la estructura. Lo que sí se pone en duda es la validez universal de un complejo cuando se ha establecido la relatividad de las adaptaciones humanas a la cultura, una vez determinado que las estructuras sociales condicionan la experiencia real de los complejos y que éstos se dan sólo cuando se reproducen las mismas influencias normativas.

Este planteamiento de la Antropología Cultural se funda en el reconocimiento de que una sociedad regida por una evolución sexual del individuo acorde en su satisfacción fisiológica con las demandas del organismo, no tiene por qué producir un subconsciente conflictivo en este punto respecto de una determinada persona adulta, a menos que se produzcan las condiciones objetivas que hacen posible la represión. Por eso es difícil que se manifieste una estructura subconsciente reprimida en este punto, a partir de lo cual queda eliminado el objeto represor. Si no existe una relación opresor-oprimido, no habrá tampoco relación de hostilidad entre dos individuos.

El reconocimiento de estados universales de latencia en el individuo sólo significa que existen potenciales biológicos prestos para que se manifiesten. Sin embargo, su realidad sólo se da cuando se producen las condiciones fisiológicas individuales y los estímulos externos conducentes a su expresión. Los estados de latencia representan potenciales de acción que para ponerse en movimiento necesitan un estímulo que los ponga en marcha. Así, el hambre, la sed, el sexo y otros instintos constituyen estados orgánicos latentes, pero no representan problema mientras se satisfagan conforme se manifiesta la demanda en el individuo.

Cuando éste carece de autonomía para satisfacer una demanda de este tipo, es evidente que se comporta como un organismo dependiente. Pero mientras esta dependencia corresponde a una situación biológica realmente dependiente, inmadura, el individuo tampoco está en condiciones de asumir, ni siquiera subconscientemente, una hostilidad u odio contra el individuo que resuelve sus demandas de comida, de bebida y de sexo.

En la realidad pragmática, sólo cuando el individuo está fisiológica y biológicamente maduro, y sólo en este caso, puede ejer-

Digitalizado com CamScanner

cer activamente una ansiedad que es relativa al punto de su mayor inmadurez o falta de realización. En este sentido, los materiales del subconsciente tienden a ser los de la inmadurez, de manera que cuanto más maduro es el individuo en su desarrollo mental, mayor es la cantidad relativa de consciencia o de objetividad que puede ejercer, y, por lo tanto, menor es la cantidad de materiales aportados por su realidad a su subconsciente. Desde este punto de vista, a medida que el individuo avanza en su madurez, disminuye el papel del subconsciente, en la medida en que es más baja la frecuencia de esta clase de proyecciones. Por eso, si la energía libidinosa se presenta como una fuerza de satisfacción sexual, y si se da esta capacidad sexual en el individuo bajo la forma de un deseo controlable, esto es, en la forma de una capacidad de su organismo para consumar la demanda sin interferencias, entonces el problema inicial no es de subconsciente, sino que más bien pertenece al campo de la organización social y de las normas relativas que facilitan o que impiden la consumación del impulso. La producción de materiales subconscientes es relativa a fallas en la capacidad de objetivación de las sociedades. Esta es una clase de inmadurez evolutiva en el sentido de una consciencia incompleta sobre la interpretación del medio y del mundo, y también referida a los grupos de individuos que carecen de decisión sobre sí mismos, que están alienados, o que, por otra parte, pertenecen a comunidades cuyos argumentos lógicos están objetivamente poco desarrollados en su explicación racional de su realidad.

En todas las sociedades existen grandes caudales de subconsciente, porque en todas ellas aparecen lagunas considerables en el orden del dominio objetivo que tienen sus miembros en cuanto a su realidad total. En este sentido, quienes mayormente desarrollan actividades subconscientes son los individuos o las clases «menos» lógicas respecto de la racionalización de su medio, o menos manipuladoras de la ideología utilizada para llevar a término su existencia. Los dirigentes sociales acostumbran tener menos materiales subconscientes que los individuos dirigidos. Y los niños son comparativamente más propicios que los adultos en cuanto a producir materiales subconscientes. Y los pueblos primitivos, más que los urbanos. Y, en definitiva, las clases sociales inferiores, más que las superiores, excepto el hecho de que en cada clase existe un grupo de individuos que desarrolla neurosis y psicopatías en función de su menor grado de realización personal o de frustración en determinados puntos de la realidad cultural normal.

Estos individuos se dan en todas las sociedades y reflejan la incapacidad de la comunidad en cuanto a desarrollar objetivamente la madurez mental de algunos o de partes importantes de sus miembros. Finalmente, las acumulaciones de subconsciente adulto son menores en los medios científicos que en los medios legos de una misma sociedad, especialmente a partir de ambientes familiares o sociales donde se haya desarrollado una socialización relativamente crítica y racional de la realidad.

En todo caso, las fallas en racionalización objetiva y en dominio relativo del grupo social del individuo sobre la realidad son causas principales de inmadurez mental, y por lo mismo estas son condiciones decisivas en el desarrollo y formación de materiales subconscientes. Dentro, pues, de estas perspectivas, el individuo infantil es, por su doble inmadurez —mental y orgánica— el primero en producir materiales subconscientes.

Según eso, el subconsciente es una organización dependiente de la madurez específica del organismo y del ego y, mientras la primera clase de madurez está representada por el desarrollo fisiológico, la segunda lo está por el desarrollo relativo de la objetividad y de la capacidad específica que tenga el individuo en cuanto a controlar su propia realización consciente. En esta segunda fase, la actividad más importante del subconsciente pertenece al orden cultural, y con éste a la estructura social. Si en sus niveles de madurez adulta el orden cultural y la estructura social actúan sobre el individuo infantil, y si éste adquiere una realidad de sí mismo de consciencia incompleta o inmadura, también producen su experiencia subconsciente en aquella medida relativa en que dicha experiencia se asume como una domesticación y regulación de los instintos. Pero en la medida en que las demandas de estos instintos encuentran salida afectiva y se corresponden con la madurez relativa alcanzada por el organismo, éste produce un subconsciente también relativo con el de su capacidad específica de realización de sus impulsos. Dentro de este marco, el subconsciente tiene pocas probabilidades de obtener materiales de aquellos puntos en los que el individuo obtiene satisfacción a sus demandas. Si ocurre así, el subconsciente obtendrá sus materiales en los niveles cuya objetividad sea incompleta o reprimida. Por ello, mientras la cultura no se oponga a la satisfacción de los impulsos, una vez dados éstos en una capacidad de realización fisiológica y mental normales, no se manifestarán conflictos ni complejos. Este es, en nuestro planteamiento, el núcleo fundamental del problema.

Si no existe una relación represora, una dicotomía opresor-

Digitalizado com CamScanner

oprimido, no habrá tampoco relación de hostilidad entre dos individuos. Si acaso podrá existir una energía latente para un conflicto en otro sector de la realidad individual, como puede ser el de las diferencias de estatus, de clase, de sexo o de edad, en situaciones de competición social.

Sobre la importancia de este carácter del subconsciente, conviene, pues, entender que es difícil establecer su importancia específica sin una verificación de los niveles conscientes y objetivos alcanzados por los miembros de una sociedad sobre su realidad social y sobre su medio de sustentación. Sin embargo, en nuestro enfoque el problema se reduce grandemente a considerar que, cuanto mayor es el control del individuo sobre su realidad, menor será el inventario de experiencias que podremos localizar en su subconsciente.

Estas son algunas de las principales razones por las que el antropólogo pone en duda el que diferentes condiciones de cultura puedan conducir a iguales estructuras de personalidad. Siendo así, esta duda va más allá cuando se presenta directamente relacionada con el estudio de la formación y formas del subconsciente.

Un antropólogo chino-norteamericano —Hsu—, atendiendo a su experiencia comparada de las culturas china y norteamericana, ha llegado a la conclusión de que la teoría psicoanalítica que trata de explicar infraestructuralmente el subconsciente comete el error de ignorar el papel dinámico de la cultura en la producción de la subconsciencia. Hsu llega a conclusiones en cierto modo opuestas a las de aquel psicoanálisis freudiano que se esfuerza en pasar por alto el significado de la estructura cultural.

Gran parte de su crítica va dirigida contra el esfuerzo de Geza Roheim y sus discípulos, quienes intentan explicar todos los comportamientos en términos de la universalidad de símbolos determinados, como son el complejo de Edipo y el de castración, entre otros. La posición de Hsu, al igual que la postulada por la Antropología Cultural, consiste en afirmar que este tipo de psicoanálisis comporta en sí mismo una cierta incapacidad para entender el módulo de la orientación modal de la personalidad, especialmente a causa de que menosrecia o fuerza el sesgo de la estructura cultural de referencia.

Sobre este punto no hay duda de que la mayoría de los antropólogos culturales coinciden en que la situación individual debe entenderse como una situación de relación social en cuyo marco se desarrolla cada individuo. Y todos los antropólogos culturales

también coinciden en el hecho de que una versión empírica primera de la realidad social sobre la base del conocimiento de una cultura constituye la condición para un entendimiento de la versión profunda en el individuo.

Para nosotros esta aparente doble imagen de la realidad supone en gran manera la necesidad de producir dos modelos: uno, referido al consciente o comportamiento normativo de una comunidad, y otro, subconsciente o referido al comportamiento onírico, a las fantasías y a las fallas que se manifiestan en los sistemas simbólicos de representación de la realidad, sistemas que en sí aparecen como infraestructurados.

Las normas y los dos niveles de modelos

Aunque en algunos casos, como en el de Hsu, se critican las técnicas proyectivas y los muestreos aplicados a estudios de campo en cuanto al limitado número de individuos representados, en este caso, no obstante, su crítica no va dirigida contra las técnicas en sí mismas, sino contra la imposibilidad práctica de obtener resultados incontestables en lo que se refiere a la traducción de lo estadístico en forma de realidad psicológica. Hsu considera que esta dificultad resulta insuperable cuando se aplican esos métodos a grupos humanos de una naturaleza tan compleja y estructuralmente tan diversa como los existentes en el marco de las culturas respectivas del Este y del Oeste. Eso es cierto incluso para muchas de las aglomeraciones étnicas y sociales de África y América, debido a que sus concentraciones demográficas implican la necesidad de obtener un primer modelo, cultural, que haga posible deslindar el tipo de grupo étnico o social al que tratamos de considerar en su estructura de personalidad. Cualquier posible dificultad, derivada de la aplicación de técnicas estadísticas, desaparece inmediatamente en el momento en que el método se orienta hacia el estudio de la relación del individuo con su cultura, esto es, desaparece cuando somos capaces de observar comportamientos individuales y de grupo en contextos controlados; cuando somos capaces, además, de transformar la realidad estadística en una realidad cualitativa: la del patrón cultural.

Este patrón cultural viene a entenderse como distribuido en forma de unidades de análisis, como, por ejemplo, la organización de la familia, las relaciones vinculatorias del parentesco, las redes sociales de relación, las motivaciones que gobiernan el comportamiento del individuo, la etiqueta y sus normas, la vida

Digitalizado com CamScanner

ceremonial y demás formas recurrentes de actividad social perceptibles. En gran manera, este patrón cultural afecta a metas de finalidad compartidas por los miembros de un grupo social y consisten, por lo general, en sistemas de aspiraciones que funcionan como unidades de representación de la realidad.

La unidad de aspiraciones implicada en el patrón cultural demuestra tener un cierto número de caracteres, de tal manera que, normalmente, cada individuo, para obrar con éxito, debe dominar de un modo casi mecánico un estilo de conducta que esté de acuerdo con los modelos cotidianos y con los ideales de la cultura propia de su sociedad. El conocimiento del sistema de modelos de una cultura nos obliga, pues, a concentrarnos más en la investigación de los factores normativos de las instituciones que ajustan la personalidad a un tema común de experiencia. Por eso, todo lo que se relaciona con el estudio del individuo —los muestreos estadísticos y los test proyectivos— se contempla como un valor de técnica complementaria ajustado al enfoque referencial del modelo etnográfico.

La expectativa de obtener conocimiento profundo sobre la personalidad resulta ser un problema de gran importancia en cuanto a determinar el papel de la cultura. De acuerdo con Hsu y con los antropólogos dedicados al estudio de estas cuestiones, esta clase de investigación exige una cierta objetividad de juicio que nos permita librarnos, en la mayor medida posible, de todo prejuicio en nuestras evaluaciones respecto a la interacción de lo profundo sobre lo consciente. Para Hsu la situación se resuelve mediante el conocimiento, por parte del investigador, y como sucede en el psicoanálisis, de los valores e ideología del estudioso, ideología a veces convertida en dogmatismo sobre la realidad social o política. Éste vendría a ser un método de alcanzar generalizaciones con una menor representación mecánica de sus propios prejuicios y actitudes en todo análisis del psiquismo de un grupo étnico. Esto es, si el antropólogo desea obtener resultados lógicos u objetivos, deberá poseer un conocimiento objetivo de sí mismo.

Ante cualquier evento, una propuesta culturalista renuncia prácticamente a toda aproximación en la que vaya por delante lo deductivo sobre lo inductivo. El tratamiento antropológico de la personalidad se interesa por la utilización de una metodología donde el modelo cultural precede a la definición de personalidad, donde el modelo cultural permite predecir las tendencias que seguirán los comportamientos individuales y de grupo. En tal extremo, el modelo pertenece al orden integrativo de la orientación individual, y su importancia no será entendida sólo a partir

de la experiencia de la persona en relación a su adaptación social relativa, sino que también deberá ser convalidada y establecida en función de cuán sistemática sea su correlación con los arquetipos definidos en los patrones culturales.

En términos de antropología cultural, el fin importante no parece ser el de someter al individuo a controles experimentales. Lo que importa es descubrir lo que hace en un determinado momento de su historia, vista ésta en función de los marcos culturales de referencia, y, por añadidura, en función de la problemática de la personalidad en relación con su consciencia de ésta. Aquí es donde se advierten las posibilidades del campo de Cultura y Personalidad y su entronque con las teorías psicoanalíticas y profundas. Por lo demás, pese al valor parcial y extrapolante del muestreo estadístico, no cabe rechazarlo como técnica complementaria, como tampoco debe ser despreciada la aplicación de test proyectivos. En realidad, los test son de valor inapreciable en su dimensión proyectiva, precisamente porque en su lenguaje profundo suelen reflejarse núcleos de símbolos que permiten al antropólogo disponer o discernir orientaciones relacionadas con el *eidos* de una cultura y, por lo mismo, de la personalidad.

Aunque nuestra aspiración representativa es esencialmente cualitativa, reconocemos, sin embargo, que en todas las sociedades se dan *modos*, más que medias, de comportamiento. El modo es, en nuestra caracterización de personalidad, aquella estructura de carácter que se da con mayor frecuencia en una sociedad. Como probabilidad estadística, el modo se aproxima al máximo estadístico de cualidades generalizadas cuanto más homogéneo sea culturalmente un grupo social o étnico y también cuanto más estructuralmente sencilla sea su organización social.

Aquí no se trata, pues, de considerar sólo la expresión mecánica de un modelo cultural en los miembros de una sociedad, sino, especialmente, de formular la cantidad relativa de individuos que convergen en el modo estadístico y en la explicación de este modo en términos del modelo cultural. Así, el modelo es un instrumento muy útil como referencia a sí mismo, pero conviene advertir que no es explicativo por sí mismo de la personalidad en su situación problemática respecto de la cultura. El modelo es sólo una descripción del nivel superorgánico del comportamiento.

El modelo cultural no es en sí una llave maestra capaz de abrirnos el interior de la personalidad. Más bien es una forma de representación abstracta de la realidad de conocimiento que el individuo toma para su realización personal en su sociedad. En la medida que esta abstracción se insume, por medio de la socia-

Digitalizado com CamScanner

lización y de la educación, en los individuos concretos de un grupo étnico o social, en dicha medida la cultura pasa a ser una actividad orgánica en el individuo. Aunque siga existiendo como nivel superorgánico, al internalizarse en el individuo adquiere una connotación profunda. Es aquí donde cabe distinguir la existencia de dos modelos, uno formal y superorgánico y otro orgánico y profundo.

El modelo cultural, etnográfico, reconoce ambos a partir del comportamiento social de los individuos. En este comportamiento pueden advertirse conflictos entre los niveles de representación de la realidad por el individuo y la norma ideal que orienta su actividad. Muchos de estos conflictos permanecen ocultos a nuestra visualización positiva.

Los ejemplos son abundantes. Uno de ellos puede serlo el adulterio a escondidas, dentro de una sociedad de normas monógamas muy estrictas, o puede serlo el homosexualismo, en sociedades donde la socialización es muy sexuada.

Como corolario se nos plantea: ¿No existe acaso en la base de muchas de las actitudes formales un sentimiento de profundidad que escapa a la observación visual y que uno reconoce en conflicto con la situación social del individuo, conflicto que permanece oculto por la capacidad específica de represión de la sociedad y por el mismo individuo adecuándose a las normas vigentes y convirtiéndolas en censura de sus impulsos? Por añadidura, ¿de qué manera este sentimiento de profundidad pierde su poderosa motivación? En la realidad, ¿se pierde porque es más poderosa la fuerza de los actos represivos que la actividad misma del impulso? ¿Es que la norma transgredida conscientemente daña al ego, y haciéndolo culpable lo protege compensatoriamente al liberarlo de la misma represión?

Estas son preguntas que obtienen respuesta en muchas de las situaciones sociales en que interviene el individuo durante el curso de sus relaciones con otros y con su medio. Muchas de éstas introducen elementos de control de la agresividad, precisamente porque ésta constituye no sólo una energía social latente pero peligrosa, sino también una energía, individual y colectiva, que conviene dirigir o conducir hacia los niveles de integración social.

Son muchos los ejemplos en que las normas aparecen como conductores organizados de esta energía. Así, la cortesía juega un papel de control social en aquellas situaciones donde el individuo o el grupo ignora la realidad profunda del otro. En Iberoamérica la cortesía constituye una norma de control social y posee la capacidad de integrar en una relación cordial a individuos que inicialmente se ignoran entre sí. Lo mismo ocurre con la hospitalidad entre los árabes. Aquí la hospitalidad es un modo de asegurar la virtualidad de una relación social necesaria, que supone la expectativa simétrica de una seguridad mutua.

En cada caso, sin embargo, estas actitudes pueden encubrir una profunda hostilidad hacia el objeto protegido por el control social de la norma o institución directora de la actividad.

Esta circunstancia implica que la realidad de la cultura tiende a contrarrestar, por medio de normas, las tendencias de las propias culturas a producir condiciones para su reproducción, pero también para su contradicción. De ahí la realidad de los dos niveles: el externo, o visual, y el profundo. Ambos se realizan mutuamente y en su dinámica se manifiestan como causa recíproca.

El ámbito de la contradicción se entiende aquí, y en este caso, como un conflicto dentro de un modelo de normas universales o válidas para todos los individuos —con independencia de sus diferencias sociales—, un conflicto, por lo mismo, entre la vivencia de las normas y las posibilidades sociales de adoptarlas; o bien se entiende como un conflicto entre la forma de la cultura y las necesidades de realización personal insatisfechas por la estructura social y por los medios, en este caso escasos, provistos por la cultura, como ocurre, por ejemplo, con las frustraciones de personalidad en las sociedades clasistas, o con las diferenciaciones basadas en el sexo en las que, como consecuencia, uno de ellos, generalmente la mujer, deprime su desarrollo social y de personalidad en beneficio del varón, o diferenciaciones que sirven para que un grupo explote económica y socialmente a otro en función del poder de disposición que tiene sobre su realidad social.

En este sentido, si el sistema cultural produce actividades socialmente desiguales en las que la consciencia individual reconoce frustraciones en los ámbitos de realización de la personalidad, es obvio que las contradicciones se encuentran a nivel de la distribución de la cultura en el seno de la estructura social. En este punto surgen los problemas derivados del poder relativo que confiere el estatus de autoridad, o la ambición individual de autoridad conducente a su control. En todas las sociedades donde el poder es una expectativa social consciente, las diferencias de estatus entre consciencias iguales producen resentimientos, envidias y rencor. Estas actitudes no se revelan necesariamente en el curso de la relación interpersonal entre autoridad y subordinado, pues las normas que aseguran el control social tienden a proteger la integración social de esta relación interpersonal.

Aquí reconocemos, pues, que sobre un método formalista o

Digitalizado com CamScanner

basado en la representación de lo institucionalizado, de lo cultural normatizado, opera otro método: el de la representación de lo no-institucionalizado, como puede ser la agresión.

El subconsciente es parte de esta representación, aunque no es la única, puesto que la hostilidad o la agresividad expresadas como una transgresión de las normas constituyen aspectos de dicha representación. Por ese motivo la dimensión emocional no sólo la observamos a partir de las normas, sino también como un producto de la relación —positiva o negativa según los casos de experiencia— entre éstas y el individuo, entre éstas y el organismo. Los ejemplos son abundantes, pero basta con señalar que la emisión de contradicciones en nuestras sociedades constituye parte significativa del comportamiento interpersonal en ellas.

Esta contradicción asume el aspecto de dicotomías tales como amor-odio, derecha-izquierda, represión-libertad, autoridad-alienación, y así sucesivamente, pero asimismo, y en el curso de las realizaciones relativas de personalidad, es evidente que la ambición individual tiende a tropezar o a encontrarse con obstáculos a esta clase de realización, especialmente derivada del hecho de que otros semejantes también aspiran a realizarse en la misma dirección y hallan que, siendo el bien limitado, su logro es resistido por otros individuos que defienden una paralela ambición, en este caso la del estatus, la propiedad, la riqueza o el éxito. Al ser escasas las posiciones abiertas a este éxito, se producen competencias desesperadas por el logro de los objetivos, lo cual supone la aparición de rivalidades y envidias en cuyo curso pueden reconocerse situaciones emocionales de fracaso en muchos de los que intentan sobresalir. En ese caso, el comportamiento ideal es la guía que acompaña la prosecución del logro, especialmente en lo que refiere al uso de determinadas técnicas de comportamiento, no obstante lo cual las escasas posiciones de estatus existentes se convierten en una fuente de frustraciones que afecta emocionalmente al individuo y a su grupo de participación social.

En este punto, la investigación psicoanalítica y la creación del correspondiente modelo profundo de esta estructura de personalidad constituye una faceta necesaria, y en tal extremo corresponde situarlo dentro de lo que hemos designado como segundo nivel de realidad de la estructura individual de personalidad. En este extremo contemplamos una clase de representación que no es puramente instintiva, sino que afecta también a una combinación basada en la descripción y análisis de los efectos de la cultura sobre los impulsos y sobre las posibilidades reales del individuo, dentro de su estructura social de referencia.

Si basados en la formalidad mecánica de un modelo institucional o normativo, descubrimos las pautas que gobiernan socialmente la conducta individual en una sociedad, es también importante descubrir la forma en que el nivel institucional se desarrolla en la estructura de personalidad del individuo a partir de estas limitaciones a su actividad social.

Estos ejemplos sirven para interceptar el supuesto de que basta con describir el modelo superorgánico para establecer definitivamente cuáles van a ser los caracteres de la personalidad. A este respecto es valioso comprender la dinámica de la situación del individuo en términos de los factores externos que condicionan la expresión de su ego. Así, la envidia equivale a un acto de frustración de los deseos del yo, cumplidos, en cambio, en otro individuo. Esta situación evoca inmediatamente otra: la del llamado «bien limitado» (cfr. Foster, 1965), bien según el cual, y dada una cantidad total de bienes, si su distribución es desigual se producirán estados de desconfianza y de conflicto interpersonales a escala, por lo menos, de actitudes y de resentimientos, generalmente controlados por medio de instituciones que tienen por fin mantener el equilibrio social.

Estas situaciones son especialmente ciertas en Occidente. Aquí es frecuente el desarrollo de la hipocresía y de la envidia, en cada caso basadas en la ambivalencia situacional, en la formalidad de las costumbres orientadas hacia el mantenimiento del respeto al *status quo*, todo ello sin que necesariamente exista un sentimiento profundo de respeto por la persona interlocutora. La existencia en el ego de una percepción ambivalente de la realidad es, así, un mecanismo a la vez de defensa potencialmente agresiva del yo, en este caso protegido por pautas de control social conducentes a asegurar la continuidad del sistema en su integración con los individuos y con los grupos que lo desenvuelven.

En este sentido, y como tal, el modelo etnográfico describe lo que observa, e induce lo que se oculta, por medio del análisis de las contradicciones entre las posibilidades de realización social del modelo y las posibilidades de realización del individuo, en términos de su poder relativo de decisión social sobre su ego y el de los demás. En sí el modelo resulta ser una realidad abstracta, sin dimensión profunda hasta que no se concreta en la misma personalidad.

Debemos distinguir entre el modelo cultural que usa el individuo y la extensión problemática que produce la actividad de este modelo en el individuo. La dinámica de esta vinculación difiere, sin embargo, notablemente, según se trate de una población evo-

Digitalizado com CamScanner

lutivamente primitiva o de una civilización urbana. Es lógico inferir que los sentimientos mantendrán una correlación con las instituciones que los regulan, y éstas serán más directamente coherentes —en términos de la totalidad de los individuos— en una sociedad primitiva que en una moderna. Por eso la identificación del individuo con el modelo cultural a usar será más íntima en el primitivo. Propondríamos, entonces, que como método de investigación centráramos nuestra atención en el tratamiento sistemático de las relaciones interpersonales, interesándonos por la ideología de referencia, sobre todo en su adaptación y grado de antagonismo que pueda manifestarse en el mismo desarrollo de la actividad.

Este método puede continuarse por medio de una participación social en la cultura, de modo que el investigador sea un copartícipe de la situación que observa. Así, el contacto con el modelo cultural supone referirse a sus consecuencias en los individuos y a las reacciones soterradas que se desarrollan como consecuencia del uso social del modelo.

Diversidad cultural y normalidad psíquica

En términos de observación cabe reconocer que es difícil seguir controladamente la totalidad de la conducta íntima de los individuos de una comunidad. Si es imposible aspirar a una observación sincrónica de esta clase, resulta obvio que deberemos renunciar a este procedimiento, y será necesario constituir otra técnica de investigación. Hasta el momento, y en términos del enfoque antropológico de campo, la técnica de conocimiento más productiva es la del modelo etnográfico, y dentro de éste el lograr reducir la conducta observada a lo que llamamos un patrón cultural.

Es este propósito el que determina la necesidad del trabajo de campo. En este último el antropólogo clasifica y describe la conducta social de los individuos en términos de lo que es propiamente su modo de vivir, sus instituciones, sus formas y técnicas económicas, y sus deseos y frustraciones relativas. Una descripción de este tipo nos revela el *eidos* por el que se rigen las actividades sociales de los miembros de una sociedad.

Sobre esta base, lo que un modelo etnográfico significa es la descripción de lo que es el modo de comportarse los individuos del grupo social observado. Esto es, lo que hacemos con esta clase de modelo cultural es reconocer y predecir el comportamiento

a partir de como lo hemos observado y ciertamente vivido en una experiencia personal o de campo.

En gran manera, este modo de trabajar requiere de pocas teorías *a priori*, precisamente porque en él destaca más una aproximación naturalista al estudio de los comportamientos sociales. Este tipo de aproximación es grandemente predictivo en sí mismo: no obedece a una deducción ni a una teoría general, sino que se funda en una descripción de lo que es recurrente y estable en una comunidad humana.

Aquí establecemos una normalidad cultural como punto de partida. Y eso es lo que se considera un modelo etnográfico cultural. En este sentido, el modelo cultural representa un marco principal de referencia para el estudio de la personalidad individual y del carácter social de una comunidad.

En tanto representa una normalidad cultural, el modelo etnográfico sirve para predecir el comportamiento de los individuos normales de una sociedad en términos de lo que es común a todos ellos. En razón de esta predicción podemos afirmar que estamos en condiciones de definir también el *eidos* y el *ethos* de una cultura, lo cual significa que es posible conocer su carácter social, esto es, podemos establecer cómo son los individuos, qué es lo que quieren ser y cuáles son los caminos institucionalizados que deben seguir para lograrlo.

Aquí es donde empieza la operación de significar el papel de la estructura social, el de la socialización de los diferentes miembros de una comunidad y sus limitaciones relativas de rol-estatus y, asimismo, las cualidades específicas de carácter que resultan de su actividad en el seno de sus grupos de referencia.

El modelo cultural proporciona, por ello, conocimiento sobre el carácter de los símbolos y de la ideología y concepción del mundo asumidos por una comunidad.

Si nuestro estudio de personalidad descansa en la realidad de este modelo, es también indudable, como ya afirmamos, la necesidad de proveer a dicho modelo de controles psicológicos profundos. Algunos de éstos nos son dados por el uso de técnicas proyectivas, y se consigue también que los sueños, los cuentos, los dibujos y otras manifestaciones estéticas —entre otras la cortesía—, incorporadas al ritual de la amplia gama que recorre la vida social, sean recursos cognoscitivos que contribuyen al diagnóstico de la estructura del ego de los miembros de un grupo humano. La historia individual, o biografías de los miembros normales de una sociedad, representa también una técnica de control del proceso que siguen los individuos para su actual forma de personalidad.

Digitalizado com CamScanner

Destacamos, pues, la importancia del modelo etnográfico, precisamente porque éste nos proporciona el modelo de personalidad previsible en un grupo social. ¿Y qué ocurre, entonces, con el estudio de cómo el individuo desarrolla neurosis y fantasías de carácter contradictorio que permiten observarlo directa o indirectamente como un crítico de su sociedad y, de algún modo, como un descontento en relación con aquélla? ¿Es que la anormalidad psicológica, entendida aquí como una separación o desviación del patrón cultural de comportamiento, o como una inmadurez individual del sistema social, no es en sí un producto de este patrón cultural? ¿No son la crítica y el descontento fuerzas potenciales dirigidas a producir una anormalidad en los ámbitos del comportamiento institucionalizado?

En este sentido, lo que importa es distinguir el concepto de anormalidad como discrepancia individual con la cultura de un grupo, del concepto de anormalidad como psicopatología, entendida en este caso como una disfunción fisiológica o enfermedad mental de un organismo. Esto significa que es a través del modelo cultural como podemos discernir el sentido émico y ético de una anormalidad en una comunidad humana.

Llegados a este punto, cuando consideramos como decisivo el papel del modelo etnográfico en la representación de una estructura de personalidad, lo que hacemos es considerar relativo este tipo de personalidad. Relativo en el sentido de que si una cultura es específica a un tiempo y a un espacio, las fuentes del subconsciente son relativas al modo como la mente percibe una realidad cultural, al modo como ésta motiva sus manifestaciones específicas. La aplicación, entonces, del concepto de modelo cultural nos lleva a reproducir la preocupación de Hsu (1955, p. 156) cuando pregunta: si el inconsciente de un navajo, o el de un europeo, o el de un chino, son semejantes, ¿por qué son diferentes sus comportamientos?

La respuesta está incluida en esta segunda pregunta y surge, entonces, otra preocupación: la de cómo establecer la universalidad de los fenómenos del inconsciente cuando son diferentes las formas culturales de los grupos étnicos tomados etnográficamente. ¿Acaso podemos afirmar definitivamente que las experiencias psicológicas constituyen fenómenos separables de la forma social y de los sistemas culturales específicos de las poblaciones cuyos individuos sueñan y fantasean en torno a su realidad? ¿Es que, asimismo, se pueden extrapolar las experiencias del subconsciente pensando que, aun siendo diferentes los símbolos formales y la experiencia y conocimiento de los individuos, son universales o iguales los significados de esta experiencia?

Estas problemáticas se producen, sobre todo, porque se intentan universalizar explicaciones sin considerar los contextos culturales que son necesarios a toda explicación psicológica. Lo subconsciente o profundo es, con frecuencia, un nivel que por su situación subjetiva es fácilmente interpretable como si fuera una realidad que trasciende el carácter específico de las culturas. Ésta viene a ser una posición común en el campo de las ortodoxias y es, en este caso, un presupuesto de la teoría freudiana.

Aquí el problema que se plantea a un antropólogo de Cultura y Personalidad es semejante al que se nos ofrece dentro de la práctica psicoanalítica. Ésta —se dice— sólo es posible ejercerla sometiendo al futuro especialista a un psicoanálisis didáctico. Mediante éste uno adquiere conocimiento objetivo sobre su propia realidad profunda. Se trata de un entrenamiento cuyo resultado más importante es el de dar consciencia al psicoanalista acerca de los mecanismos o estructuras mentales que gobiernan sus juicios sobre su propia realidad y sobre la de los demás.

Esta autoconsciencia tiende a llevar a la superficie los datos ocultados hasta entonces por el subconsciente. Merced, pues, a este procedimiento didáctico, uno descubre los alcances de su propio yo y está, por tanto, en condiciones de describir más objetivamente el subconsciente de los demás.

La necesidad de este procedimiento es en sí misma inobjetable porque responde al argumento de proporcionar una técnica capaz de trascender sobre los momentos subjetivos que suelen aparecer en toda proyección de personalidad sobre otro objeto.

Sin embargo, si el conocimiento sobre uno mismo es indispensable para conocer a los demás, ¿no es también indudable que este conocimiento descansa en la realidad culturalmente establecida del psicoanalista? Esta es una dependencia que va a afectar considerablemente sus conclusiones relativas a la realidad profunda de aquellos sujetos que serán objeto de su análisis.

En todo caso, lo que aquí estamos afirmando es que mientras en el psicoanálisis didáctico se destaca la importancia del conocimiento del mecanismo profundo del psicoanalista, en Antropología Cultural se entiende algo semejante cuando se exigen del antropólogo experiencias socioculturales diferentes a la suya propia. O sea, el antropólogo profesional es exigente consigo mismo a partir de la consciencia de que para conocer más objetivamente la realidad de su cultura es indispensable que estudie otras culturas. En cierto modo, invierte el orden de conocimiento, sugerido por los griegos, de la práctica del «conócete a ti mismo» con la práctica del «conoce primero a otros si quieres conocerte a ti mismo».

Digitalizado com CamScanner

Situados en esta dirección de trabajo, una concepción antropológica de campo y la comparación de modelos culturales nos advierten acerca de la dificultad de explicar las motivaciones y manifestaciones del subconsciente desde la perspectiva de que, aun siendo diferentes en su expresión, son, no obstante, semejantes en su significación. Si definimos el modelo cultural como un sistema específico, también será específica la estructura de personalidad.

Esta primera conclusión permite entender que las relaciones de la cultura con la personalidad son, por su carácter conectivo, relaciones que refieren al papel de los comportamientos simbólicos y a la inserción de éstos en las expresiones del comportamiento social. Hasta ahora, Cultura y Personalidad no se ha distinguido, en lo importante, por la explicación del subconsciente, quizá porque sus especialistas carecen, por lo general, de preparación psicoanalítica, pero también porque su técnica etnográfica ha sido propensa a representar más lo visualizado que lo introspectivo.

El hecho es que las ansiedades de toda personalidad hay que situarlas en el contexto de sus respectivas fuentes sociales y culturales. El hecho es que los símbolos, los lenguajes, pueden tener el principio universal de ser medios necesarios para la comunicación del yo con otros y consigo mismo. Sin embargo, esta universalidad no refiere a los contenidos y a los conocimientos sobre la realidad, sino propiamente a las categorías generales que atañen a las cualidades humanas. Es en este último punto donde podemos advertir el compromiso entre una teoría y la búsqueda y confirmación empíricas de una realidad. Aunque se lo propusiera, el estado actual de conocimientos empíricos acumulados por la antropología de Cultura y Personalidad es insuficiente en cuanto a la pretensión psicoanalítica de universalizar el carácter de los síndromes y su expresión subconsciente, abarcando en éstos a todos los seres humanos. Por ahora sólo podemos afirmar que es necesario usar las técnicas y las teorías psicológicas profundas y psicoanalíticas para estudiar comparativamente el subconsciente.

Atendiendo a esta necesidad, es incorrecto pretender, sin embargo, que cada modelo cultural de personalidad tenga necesariamente que reproducir el de otra cultura. Por ahora esta reproducción puede considerarse como un nivel de realidad estructurada objetivamente a partir de su modelación por una cultura. La situación del subconsciente en el ámbito de Cultura y Personalidad es, por lo tanto, una relación que se explica en función del intercambio entre el individuo y su grupo social, intercambio entendido como un proceso dado en el conocimiento de las culturas como realidades específicas de comportamiento objetivables.

Estrictamente hablando, pues, una estructura de personalidad sólo es compatible con su estructura cultural correspondiente. El tiempo dirá cuáles son los alcances de esta relación, alcances que progresivamente nos han conducido a comprender que, si en el comienzo de la historia de nuestra especie, nuestras diferencias con los demás animales evolutivamente inmediatos eran más bien pequeñas, y por eso podíamos homologarnos a nivel de instintos y de formas sociales derivadas de éstos, ahora la distancia que nos separa de aquellos animales es ya muy grande y no cabe la homologación.

Quizá es en este punto donde se acusa significativamente el papel superior de la cultura en la determinación de la estructura de personalidad. Y es en este punto donde actualmente hemos alcanzado una mayor riqueza de respuestas. Esta riqueza nos advierte acerca del enorme inventario de adaptaciones diferentes hechas por los individuos de nuestra especie, adaptaciones que, contempladas en el tiempo, en el espacio y en la cultura, vienen a demostrar que si la variabilidad es un atributo de nuestra especie, los diferentes tipos de personalidad constituyen un resultado previsible dependiente de las variedades culturales de la especie humana.

El problema de esta diversidad concierne, no obstante, al hecho de que mientras en el pasado las estructuras culturales diferentes formaban entidades étnicas separadas y aisladas unas de otras, formando sus propios procesos sociales en términos de miles de sociedades diferentes, ahora la tendencia a la concentración política en grandes números demográficos hace que la diversidad se dé dentro de las mismas estructuras políticas concentradas en números cada vez más grandes, de manera que, si antes cada unidad política reunía un modelo cultural relativamente sencillo, ahora cada unidad política está constituida por varios grupos étnicos, y hasta por diferentes culturas enmarcadas en una misma estructura política. En este caso, la diversidad psicológica se da dentro de una misma estructura política y hay que determinarla dentro de esta misma estructura. Este es quizá el principal problema de la técnica de Cultura y Personalidad, aplicada, por ejemplo, al estudio de los grandes Estados nacionales urbano-industriales modernos, porque, en este caso, la diversidad adaptativa y los tipos de respuesta psicológicos se dan en el seno de los mismos modelos culturales que abarcan sus estructuras sociales.

Digitalizado com CamScanner

Este desplazamiento de la diversidad dispersa, constituida por las pequeñas comunidades antes autosuficientes, a una diversidad reunida en grandes comunidades interdependientes, representa que los modelos culturales susceptibles de proveernos de un marco de personalidad homogénea pasan a ser modelos culturales de forma interna compleja y susceptible de grandes variaciones, que sólo podemos detectar mediante la aplicación de técnicas cuantitativas o estadísticas, sin que a la vez sean explicativas por sí mismas de la realidad profunda o del subconsciente. Si acaso, lo que realmente nos proporciona es el predominio de la correlación sobre la explicación procesual, y de ahí es de donde surge la necesidad de contar con técnicas profundas de introspección, como el psicoanálisis, y de técnicas proyectivas, como son el Rorscharch y el TAT, entre otras, actuando de medios de control, mientras al mismo tiempo el antropólogo procura refinar su método de campo en esta realidad estructural y asume la necesidad de elaborar modelos etnográficos que reconozcan la utilidad hermenéutica de las fuentes literarias y de toda cuanta información que, aun no siendo directamente producida por el antropólogo, representa, sin embargo, una información que sigue siendo émica en el sentido de cómo ha sido obtenida. Es, en este caso, un conocimiento que se da a partir del enfoque dado por el antropólogo, información a partir de «otros», aunque éstos pertenezcan a su cultura.

La interpretación de modelos culturales deja de ser, asimismo, compleja, cuando procedemos conforme a un enfoque superorgánico. Desde este nivel, la interpretación de la estructura de personalidad avanza mucho más fácilmente que cuando se intenta dirigirse directamente a la indagación de la forma del ego, sin referencia a la orientación del *eidos* de una sociedad. Esta es la manera como el psicoanálisis, la psiquiatría y las psicologías profundas pueden avanzar en el terreno de la comprensión de los subconscientes y de las anormalidades patológicas, pues en cada caso su desarrollo se alimenta en función de una experiencia cultural que les es delimitada socialmente.

Lo importante en este caso es comprender que actuamos desde nuestra mente, y nuestra mente es, asimismo, una construcción de experiencias sociales de cultura sobre el medio y con el medio. Esta realidad de nuestra mente es, por una parte, única a nosotros, pero, por otra parte, la compartimos con otros miembros de nuestra cultura cuando somos capaces de comunicarnos y de ser comprendidos sin dificultad, como cuando ordenamos a otros que realicen una determinada actividad, o como cuando

otros nos preguntan y al contestarles comprenden todo cuanto les decimos. Si no existiera un lenguaje y un programa cultural comunes, una forma de ser semejante, la idea de un carácter social dejaría de tener sentido. Y es esto precisamente lo que acentúan los antropólogos.

La posición del subconsciente en este contexto es, pues, la de un derivado de la producción cultural. Siendo histórica, esta producción puede modificarse y hasta disolverse y sustituirse por otra. Este es el caso de las distintas épocas de la historia, de manera que difícilmente podemos hablar de un subconsciente estable cuando comparamos generaciones diferentes en tiempos diferentes. Si acaso, lo que podemos reconocer es una mezcla cruzada de experiencias sincrónicas diferentes, como cuando comparamos varias generaciones en una misma sociedad dinámicamente en estado de cambio. En tal caso, es cierto que no habría una pérdida total de relación cognitiva entre ellas; lo que habrá serán diferenciaciones generacionales incompletas que tendrán expresión en forma de cambios de comportamiento en ciertos sectores de la actividad cotidiana, especialmente la tecnología, la cultura material y la ideología.

Entendiéndolo así, es difícil trasladar nuestras conclusiones a una aceptación del papel empíricamente universal del subconsciente, ya que, si cada vez es mayor el papel de lo superorgánico —la cultura y lo social— en la determinación del destino humano, también nos alejamos cada día más de la idea de que el subconsciente pueda separarse de la realidad empírica específica de la cultura. De ahí el que sólo los modelos etnográficos nos puedan proporcionar una perspectiva correcta de la personalidad. Y, en cualquier caso, el universalismo del subconsciente tiende a ser convertido por los antropólogos en parte integrante del modelo cultural.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO 2

CULTURA, SOCIEDAD Y SALUD MENTAL

Aunque en cierto modo el concepto de cultura lo hemos ya presentado en los comienzos de este trabajo, sin embargo parece adecuado ampliar sus referencias en atención al carácter específico de este capítulo y a la adaptación de los conceptos inherentes a la influencia relativa de la cultura en lo que concierne a la estructuración de la personalidad y a los contextos sociales que la definen dinámicamente. En todo caso, la abundancia conceptual es indispensable cuando se aplica a un tópico que, como el de la personalidad, es susceptible de tratamientos opacos, y hasta si se quiere segmentarios.

Enfoque

Los procesos que conducen a la salud y a la enfermedad mentales están determinados, básicamente, por la susceptibilidad relativa del individuo y el grupo social a las formas de cultura dominantes en su sociedad. Estas formas de cultura incluyen procesos de personalidad y un conjunto de cualidades de carácter derivadas de la experiencia por el individuo del modelo social. Desde el punto de vista psicológico estas cualidades se revelan en la organización de personalidad del sujeto y en su modo específico de reaccionar éste en cada situación social, y desde el punto de vista social estas cualidades se manifiestan en la capacidad relati-

Digitalizado com CamScanner

va del grupo para proveer a las necesidades específicas del individuo y en el grado de integración del carácter individual con el del grupo social. Por estas razones, cada momento de la experiencia individual tiene relación definida con alguna forma de cultura; y por ello sabemos que la salud y la enfermedad mentales son expresiones de carácter que deben referirse a la estructura misma del proceso social: son parte de su dinámica.

Para situar el problema en una vía conceptual relativamente culturalista, podemos añadir que la mayor parte de la problemática de la personalidad, y por lo mismo de la salud y la enfermedad mentales, adopta sus desarrollos específicos a partir de la interacción de los factores *conducta individual*, *grupo social*, *patrón cultural*, *metas de finalidad*, y su forma de integración depende de los términos *espacio-tiempo*. Así expuesto, el plano de esta problemática es un proceso empíricamente discernible, por lo menos en sus condiciones objetivas de experiencia.

De acuerdo con esta posición teorética, las ciencias humanas, particularmente la Antropología y el psicoanálisis culturalista, han determinado no sólo la clase de socialización idealmente deseable,[1] sino también el grado de satisfacción y frustración que, con arreglo a valores, cada sociedad es capaz de producir en el individuo y en el grupo social.

Según este enfoque, la frustración y la satisfacción relativas están determinadas por formas de vida que se constituyen a través de los términos tiempo-espacio-cultura. Son éstas las que mayormente producen una acción sistemática en este sentido, y son éstas las que revelan en cada momento las posibilidades de realización de los individuos y los grupos sociales en cuanto a su nivel mental.

A tenor de los principios expuestos cabe reconocer que todas las sociedades experimentan algún grado de tensión en sus relaciones internas y externas. Sin embargo, el modo de actuar frente a cada una de las tensiones producidas es diferente según las formas de cultura. El individuo puede o no resolver sus conflictos psicológicos, y ello dependerá de sus posibilidades sociales. El grado de tensión incorporado por el esfuerzo individual será también diferente de acuerdo con la cultura de referencia, y asimismo lo serán las compensaciones psíquicas derivadas.

Digamos, por lo tanto, que algunas sociedades son propensas a desarrollar un gran número de tensiones sociales y tienden a producir una cifra elevada de enfermos mentales. En contraste, otras sociedades, como resultado de su menor antagonismo social y menor esfuerzo nervioso, o por disponer de mejores vías de catarsis, no son generadoras de crisis psicológicas importantes, y en todo caso demuestran poseer una cierta capacidad para superarlas.

1. Esteva Fabregat, 1954, pp. 207-215.

Estas primeras conclusiones nos llevan a proponer un postulado básico: el de que la enfermedad mental es un fenómeno mayormente debido a la influencia relativa de los factores socioculturales, y sólo en grado menor es causada por agentes genéticos, hereditarios. El enfoque aquí propuesto parte del principio de que toda enajenación mental constituye la culminación de un proceso de separación progresiva del individuo de su sociedad. Este proceso describe, por añadidura, un fenómeno de crisis en las relaciones del individuo con su grupo social y una falta de integración de la personalidad con su cultura.

La salud mental es, entonces, la expresión de una normalidad sociocultural y biológica del individuo, por una parte, tanto como es una integración responsable y creadora de la personalidad en acción con otros individuos. Esta integración se confirma, pues, no sólo en un individuo, sino en todos los individuos que forman un grupo social, y se expresa en éstos por medio de respuestas sociales homogéneas, inteligentes y organizadas. La capacidad moral del sujeto y del grupo en sus aspectos afectivos, solidarios y trascendentes es también un factor integrativo básico de la salud mental, y su cualidad distintiva consiste en desenvolver una asociación responsable entre el hombre y su grupo social y entre el hombre y su existencia con arreglo a fines y a valores. La característica culturalmente definida de esta salud mental radica en que cada grupo social elabora una *normalidad de carácter* y juzga ésta en términos de modelos organizados de conducta. Los fenómenos de crisis sociocultural de la personalidad serían, entonces, una expresión de debilidad del individuo en cuanto a su circunstancia social relativa. Por otra parte, serían la expresión de un tipo de sociedad cuya cultura no se adapta suficientemente a las posibilidades de integración social de un número específico de sus miembros.

Integración social y coherencia interpersonal serían, también, dos supuestos culturales de la salud mental, pues nos refieren la clase de adaptación mutua que es capaz de promover una sociedad y, por ende, nos revelan cuál es su capacidad de unir a sus miembros en acciones comunes o concertadas. Admitimos, como consecuencia, que unas sociedades serán más susceptibles que otras a la enfermedad mental y, de este modo, unas serán psicológicamente más sanas que otras.

Digitalizado com CamScanner

Las referencias culturales de la personalidad

Nuestros supuestos conceptuales de personalidad se apoyan, como vemos en un desarrollo básicamente cultural o dinámico, y para su mejor entendimiento será indispensable considerarlos en aquella proyección teorética que es familiar a las ciencias antropológicas de nuestro tiempo. Para ello, partimos del conocimiento de la relación del individuo con su grupo social y con su cultura y, además, nos apoyamos en algunas cualidades universales de la cultura como forma reguladora del comportamiento social, cuyos caracteres vamos a describir inmediatamente. Desde este plano y perspectiva señalamos que cada grupo social tiene una situación específica dentro de la estructura social mayor y, aunque se prevén variaciones de conducta, individuales y de grupo, los márgenes de variabilidad se producen dentro de un sistema de normas bien establecidas.

Por otra parte, el comportamiento del individuo depende grandemente de las adaptaciones de su organismo al medio —biocultura— y de la organización de su conducta conforme a posibilidades socialmente definidas y según normas recibidas de su cultura. Este comportamiento varía, además, en función del grupo social de que forma parte el individuo y de la cultura de orientación a que pertenece. La forma de cada adaptación individual tiene, pues, una cierta relatividad ya que está socialmente condicionada y se basa en la interacción de los factores espacio-tiempo-cultura.[2]

Cada cultura proporciona al individuo unos modelos de acción y unos valores de vida. El marco de realización homogénea de estos modelos y valores es la sociedad de referencia a través del grupo social propio. Los modelos básicos de la acción individual se refieren a la edad, al sexo —matrimonio y familia— y a la vida socioeconómica peculiar, y se regulan por medio de funciones determinadas por el sistema de estatus dominante. En este sentido, el valor social de cada individuo está delimitado por la importancia relativa de su estatus, o sea, por la posición que ocupa dentro de la estructura orgánica de su sociedad.

La ideología del grupo se forma mediante la elaboración de intereses y experiencias derivadas de su manera de relacionarse con el mundo externo, y su estructura conceptual concreta refleja un modo específico de interpretar esta relación. Tanto la vida

2. Íd., 1957, pp. 411-436.

política como la concepción éticoreligiosa de una sociedad o grupo humano son un componente básico de la ideología social, y ambas pueden considerarse como los suministros fundamentales de la conducta emotiva. La organización de los sentimientos y la misma vida psicológica tienen su principal sustentación en el modo como se insertan en el individuo los valores ético-religiosos desde un punto de vista profundo, y a partir de la consciencia de una responsabilidad social esta ideología constituye una forma de control, una norma.

La interpretación de los modelos de acción y los valores de vida se manifiesta en el ámbito de las relaciones interpersonales, y se traduce en la producción de ideas y bienes materiales y espirituales de cultura: en formas de conducta. Estas relaciones interpersonales describen, por una parte, el sistema de organización social prevaleciente en una sociedad y, por otra, los modos de comportarse los individuos entre sí, según sea su papel respectivo. Asimismo, dichas relaciones interpersonales son el método básico de comunicación conceptual de la cultura. Por medio de ellas los individuos transmiten formas de vida a sus descendientes y establecen la cooperación con otros fines comunes. Por añadidura, la producción económica constituye la expresión material de las técnicas e ideas empleadas por una sociedad para utilizar y transformar los recursos de su ambiente. En definitiva, los modelos de acción y los valores de vida están culturalmente condicionados y son el sustentáculo por medio del cual los individuos de una sociedad satisfacen sus necesidades materiales y espirituales. Su particularidad consiste en que son una expresión cualitativa del *totum* cultural, esto es, del sistema de referencia espacio-tiempo al que pertenece todo individuo.

Por lo dicho antes, la cultura de una sociedad está constituida por su *totum* tradicional de acción.[3] En fórmula nuclear, las expresiones culturales concretas se dan, según la terminología empleada por Bidney,[4] bajo la forma de *artefactos*, *agrofactos*, *sociofactos* y *mentifactos*. La cultura es, así, una acumulación en el espacio y en el tiempo de los bienes materiales —producción económica y sus asociaciones tecnológicas— y espirituales —ideas, religión, ética, costumbres, música, folklore, formas de organización social y política, y todo comportamiento organizado por medio de normas—, producidas por todos sus miembros y transmi-

3. Íd., 1954, pp. 207-215.
4. Bidney, 1953.

Digitalizado com CamScanner

tidas de una a otra generación. El conjunto de esta acción es la cultura y los valores de orientación en ella sirven para proyectar organizadamente la conducta y el modo de ser social de cada individuo en su sociedad.

Podemos darnos cuenta de que las formas de acción dinámicas por excelencia son las relaciones interpersonales y, asimismo, podemos establecer que el fenómeno social significativo está constituido por los resultados de estas relaciones interpersonales manifestándose bajo la forma de ideas, sentimientos, producciones materiales y una organización social derivada. La cultura es, por lo tanto, el sustrato organizado de la personalidad, el factor que permite al individuo estar con otros sin sentirse extraño. Los factores espacio-tiempo constituyen, uno, el territorio de ubicación de la experiencia común y su paisaje, y el otro representa su transcurso y evolución en aquél sobreviviendo a las generaciones, pero transformándose por la acción de éstas.

De este modo, si en el espacio la cultura tiene relaciones con la naturaleza y forma con ella un proceso simbiótico, en el tiempo la cultura desarrolla un proceso de ordenación triple de la experiencia social, que puede ser concebido de la siguiente manera: 1) es *acumulativa*, pues el proceso de producción social tiende a multiplicarse en proporción relativa al número de miembros que participan en dicho proceso, y en proporción también al progreso y diversidad alcanzados por esta producción; 2) es *selectiva*, porque la sociedad adopta, más o menos periódicamente, nuevos instrumentos de acción y desenvuelve o elimina otros, pero asimismo lo es debido a que ciertas formas cambian o se suprimen funcionalmente, mientras otras, en cambio, nacen y se desarrollan, incluso transformándose por medio de la interacción social; y 3) es *histórica*, en cuanto el tiempo se sucede en ella y porque sus individuos efectúan relaciones entre sí y con individuos de otras culturas. Por estas razones fundamentales, el *tiempo cultural* representa el sistema de referencia de la conducta y el *ámbito espacial* constituye el límite territorial donde es relativamente válido su desenvolvimiento.

Participación y cooperación sociales

Nos preguntamos, además, por otros aspectos concomitantes del problema de la cultura en su vertiente dinámica. Nos referimos a la participación del individuo en su cultura por medio de la comunicación y la cooperación sociales. Sobre este punto cabe

apuntar ciertas dimensiones de la actividad social consideradas en su dinámica funcional que llamamos espacio-tiempo-cultura. En torno a tales cuestiones es necesario, por otra parte, distinguir algunos elementos conceptuales que se producen a partir de la teoría del relativismo cultural.[5]

Así, es indudable que todas las sociedades basan su existencia en la comunicación y en la cooperación. Sin embargo, en los tipos económicos que constituyen la civilización urbano-industrial contemporánea, ambas, comunicación y cooperación, son directas en pequeños ámbitos de relación, como la familia, grupos operativos de tamaño reducido y núcleos sociales comparativamente restringidos, pero son, en cambio, en su mayor parte impersonales. Esta impersonalidad de la comunicación y la cooperación en nuestras sociedades está determinada, específicamente, por el gran número de individuos que forman parte de la estructura social y además deriva de la compleja trama de funciones especializadas que, ya hemos indicado, constituyen la actividad socioeconómica total. La conjunción de los factores, *densidad demográfica* y *desarrollo de la especialización socioeconómica* impide la comunicación personal directa entre todos los individuos que realizan la vida social. La mayoría de estas comunicaciones interpersonales se efectúa, comparativamente, de un modo directo sólo entre unos cuantos de los muchos individuos que forman el *totum* social. De esta manera, el grueso de las comunicaciones del individuo con el resto de los demás individuos miembros de su sociedad son indirectas.

En este sentido, el grado de cooperación posible entre todos los individuos de una sociedad varía en función del número relativo de miembros que la constituyen. Por lo mismo, en una sociedad primitiva —y también en las de carácter *folk* o rural tradicional aislado—, demográficamente pequeña y ocupando un territorio reducido, la comunicación interpersonal entre todos los individuos puede ser directa, a menos que lo impida algún tipo de tabú. Esta comunicación será facilitada por el relativamente bajo número de especializaciones sociales existentes, por el pequeño tamaño de la comunidad local, y por la escasa división social del trabajo que suelen desarrollar sus formas económicas de actividad.

La cooperación personal de todos los miembros de la sociedad avanzada contemporánea es, de este modo y en su mayor parte, indirecta, pero todos los individuos pueden comunicarse

5. Esteva Fabregat, 1957, pp. 411-436.

Digitalizado com CamScanner

entre sí mediante la posesión de un lenguaje común en unos casos, solidarizarse en otros por medio de intereses semejantes, y sentirse miembros de una sociedad por su participación en un mismo patrón de cultura y, extensivamente, por aspirar a las mismas metas de finalidad, como puede serlo, en este último caso, la adquisición de riqueza, el ascenso al poder social, el consumo y la propiedad, el deseo de prestigio, o la elevación relativa de estatus.

El patrón de cultura y las metas de finalidad son el constituyente básico de personalidad que comparten los individuos de un mismo grupo tradicional, sea éste una nación, una tribu o, en otros casos, un agrupamiento regional de cultura. En lo fundamental, el *patrón* cultural representa el núcleo de cada complejo de conducta común a los miembros de un grupo social, y las metas de finalidad son las aspiraciones comunes a satisfacer, individualmente constituidas, que comparten todos los miembros de una sociedad. De este modo, la base de acuerdo que permite la comunicación entre todos los individuos de una sociedad cualesquiera que sean sus respectivos estatus, descansa en el lenguaje, en los patrones culturales de vida y en las metas de finalidad y su ética de orientación adscrita a cada individuo y grupo.

Este tipo de comunicación se distingue, por lo tanto, por su carácter cualitativo. Su experiencia está regulada por unas normas comunes de acción administradas al individuo especialmente durante sus años infantiles. La ratificación constante por el individuo a través del consenso social de las metas de finalidad y de la ética de orientación forma, asimismo, una condición necesaria del comportamiento homogéneo de la personalidad, pues una trasngresión de las normas culturalmente establecidas constituye una relación de conflicto entre el individuo y su grupo social o entre éste y la sociedad mayor.

En cuanto a la transgresión de las normas de conducta culturalmente modeladas, cabe destacar que la consciencia moral de las mismas está determinada por el grado relativo de integración del individuo con su grupo social, y así el sentimiento de culpabilidad del sujeto ante una transgresión es mayor cuanto mayor es también su integración con el grupo social específico de pertenencia. Desde este punto de vista, la consciencia culpable del individuo es más débil cuando transgrede alguna norma específica fuera de su propio grupo social, y también ocurre lo mismo cuando este grupo social está en crisis o en estado de cambio, o cuando se trata de grupos sociales de organización reciente en los que todavía no está bien constituido su control social.

Este fenómeno relativo al grado de consciencia de culpabilidad del individuo ante una transgresión de la norma nos dice, básicamente, que este sentimiento varía con el grado de integración del individuo con el grupo social de relación y, asimismo, varía en función del grado de movilidad espacial y ocupacional del sujeto. En este sentido, cuanto mayor es esta movilidad, menor es su consciencia de culpabilidad específica. Vale decir, entonces, que, donde es muy estable la integración del individuo con su grupo social, la transgresión de normas supone para aquél la experiencia de un mayor sufrimiento moral, y en ciertos casos llega a producirse un *estar fuera de sitio* por parte del individuo respecto de su grupo social.

En nuestras sociedades urbano-industriales la transgresión tiene un relativo amplio límite de tolerancia y el control social es también mucho más lábil. El individuo está adiestrado en técnicas de comportamiento flexibles que le permiten adecuarse a las situaciones interpersonales y, en general, dispone de un mayor margen de adaptabilidad. Las técnicas adaptativas interpersonales son, por lo mismo, más diversificadas y su grado de rigidez se refiere, especialmente, a la agresión dentro de ciertas condiciones institucionalizadas, como son la subversión política, el homicidio, el daño a la propiedad privada y a la persona, el robo, el desprecio de sexo y otras más.

Individuo y personalidad

Contemplamos, pues, el problema de la personalidad dentro del ámbito de la cultura, y pensamos en ésta como el regulador del comportamiento social, aunque son las necesidades del individuo —instintivas o primarias y culturales o secundarias— las que, como dice Linton,[6] provocan los estímulos necesarios de la acción social.

Por *personalidad* entendemos el patrón de conducta total de un individuo y sus estados psíquicos o internos. Las fuerzas que constituyen toda personalidad son su constitución biológica y la cultura o culturas en las que se ha formado y vive, así como su manera particular de experimentar su ambiente. La estructura de personalidad del sujeto está constituida: 1) por su organización biológica vista como una asociación simbiótica con su medio, 2) por las

6. R. Linton, 1945.

Digitalizado com CamScanner

formas de cultura que emplea para relacionarse con otros objetos, 3) por las metas de finalidad y ética de orientación que informan su comportamiento, y 4) por el estatus que tiene en su sociedad y por el grado de satisfacción de las metas de finalidad. Las funciones de esta personalidad serían, según expresa Linton:[7] *a*) dar respuestas adecuadas en cada situación, *b*) reducirlas a modos normales y *c*) ejecutarlas según normas ya establecidas.

Llamamos *carácter cultural*[8] a las regularidades de conducta —no uniformidades— producidas por los miembros de una sociedad y que constituyen su cultura de comportamiento común. Así, resultaría que cada sociedad produce individuos diferentes por su aspecto físico, su sexo, su edad y estatus, pero cada uno de ellos comparte con los demás cierto número de fortunas o patrones culturales que son comunes a todos ellos, con independencia de estas diferencias anatómicas y de estatus. En cambio, llamamos *carácter social* al núcleo de regularidades de conducta compartidas por un grupo de individuos y que están determinadas por la afiliación de cada uno de ellos a un mismo estatus dentro de una estructura social diversificada, verbigracia, y básicamente, el de clase y, con frecuencia, el de sexo.

E. Fromm[9] refiere este carácter a las funciones que el individuo está obligado a ejecutar dentro de la estructura social. Fromm señala que las peculiaridades del carácter social consisten, precisamente, en modelar las energías del individuo de una manera determinada, de acuerdo con la cual el comportamiento humano se rige más por el patrón cultural que por decisiones conscientes, de forma que el individuo *quiere comportarse tal como tiene que hacerlo*. El patrón cultural no es, entonces, un modelo de conducta formal. Es una forma integrada en la consciencia del individuo y el grupo que se manifiesta durante el proceso de acción y que tiene un contenido unitario.

El *carácter individual* sería, entonces, el modo personal de percibir la existencia y estaría más bien relacionado con las cualidades genéticas heredadas. Se referiría, por ello, a la morfología y funcionamiento corporales y a la forma de constituir el individuo en sí mismo los estímulos del ambiente en que vive. No conocemos los límites precisos por los cuales una estructura de personalidad está determinada por una fuerza genética, heredada, o por

7. Eysenck, 1953.
8. Mead, 1956, pp. 203-252.
9. Fromm, 1949, pp. 1-12.

una fuerza cultural, adquirida. Los genetistas tienden a defender la determinación rígida de lo físico sobre la personalidad,[10] mientras que los antropólogos culturales y los psicoanalistas culturalistas piensan lo contrario.

Sabemos, por otra parte, que ciertos tipos de personalidad exaltan ciertos tipos de acción y tienden a manifestar desviaciones de carácter, todo ello como consecuencia de la actividad específica de determinados órganos endocrinos. Empero, cada uno de estos tipos de acción discurre dentro de límites tolerados por la cultura. En este caso, se trataría de formas de conducta relativamente *anormales* respecto de lo que llamamos regularidades culturales y sociales de carácter. Más allá de lo normal encontramos los tipos deficientes —los cretinos, por ejemplo, en cierto modo subhumanos— y los tipos geniales o extraordinarios. En realidad, los últimos serían personalidades extraordinarias dentro de un modo de ser cultural básicamente idéntico al de otros, y cuyo desarrollo sobresaliente no se pude concebir dentro de otra cultura diferente. Verbigracia, Napoleón o Einstein no hubieran realizado su acción histórica de haber experimentado únicamente la cultura de los bantús. Su acción sobresaliente sólo es posible en el marco de su propia cultura.

Como señala M. Mead,[11] es difícil hablar de carácter individual cuando se piensa en la importancia e influencia de los acontecimientos culturales —alimentación, tensiones, enfermedades, gustos y actitudes— que influyen en el período prenatal y que afectan, indudablemente, al niño a través de las experiencias maternas. En este sentido, por ahora no están claramente establecidas las determinaciones genéticas y, en cambio, son mucho más explicativas las de tipo cultural.

Quizá una de las principales determinaciones genéticas de la personalidad sea la de ser el individuo, según su constitución corporal, más o menos susceptible a ciertas enfermedades y a la salud misma y, por añadidura, más susceptible a la acción de una forma de cultura que a otra. Pero, respecto de las regularidades culturales de conducta y del carácter social o de estatus, estas diferencias individuales resultan ser más bien diferencias relativas al grado de susceptibilidad situacional mostrada por el individuo en la realización de una actividad que, aún siendo instintiva, está culturalmente condicionada.

10. Mottram, 1949.
11. Mead, 1956, pp. 203-252.

Digitalizado com CamScanner

La experiencia individual se distingue, precisamente, por estar integrada en el cerebro, y así éste constituye el núcleo de integración de la personalidad, la cual se realiza a través del sistema nervioso. Sabemos, por otra parte, que la integración psicológica depende grandemente de la integración fisiológica.[12] Sin embargo, desde el punto de vista de la conducta social, esta personalidad se integra por medio de la inteligencia y empleo de su cultura. La integración de la cultura en el individuo se realiza en el cerebro y esta integración forma realmente la experiencia significativa para su personalidad.

Que es así lo demuestra el hecho de que incluso un fenómeno actualmente bien conocido, como es el de la modificación de la conducta individual, y por lo tanto de la personalidad, mediante una operación en el cerebro, sería una modificación culturalmente determinada, pues la actividad médica forma parte de las funciones de nuestra estructura social, y, asimismo, la nueva personalidad actuará conforme a límites culturales.

Con ser importantes los factores químico-biológicos de la personalidad lo son más en el sentido de una personalidad biotipológicamente considerada que en las cualidades propiamente psicodinámicas. El enfoque psicodinámico y antropológico cultural viene, en realidad, a subrayar la importancia del papel de las condiciones sociales, y destaca cómo las fuerzas biológicas quedan encaminadas hacia una expresión específica de personalidad por los factores culturales.

De acuerdo con ello, podemos suponer, por ejemplo, a un individuo de gran talla y corpulencia en nuestra sociedad. Las alternativas de utilización de esta talla y corpulencia estarán culturalmente condicionadas, pues, según sean las posibilidades sociales proporcionadas por la cultura a sus miembros, este individuo puede resultar ser un labrador o un descargador de mercancías en un muelle, un campeón de natación o un bombero o un ingeniero o un buen militar. En cada caso, su estatus social no estará determinado por su morfología biológica. Podemos considerar el problema desde otro punto de vista, y suponer que la adaptación ecológica de un individuo será comparativamente menor que la de otro dentro de una misma sociedad. En este caso, será diferente el modo de sentir físicamente el medio uno y otro individuo, pero la cultura de orientación —carácter cultural y carácter social— seguirá siendo la misma para uno que para otro individuo. La cualidad social de la cultura, en este ejemplo, consiste en su poder de frustrar o satisfacer las demandas internas del organismo humano.

12. Mottram, 1949.

El ajuste al medio y su transformación es una cualidad humana por excelencia, pero las condiciones habituales de este medio son cada vez más culturales que naturales. La acción de los procesos socioculturales está produciendo un condicionamiento cada vez mayor de la actividad biológica y asume reformas de control progresivamente más acentuadas. Puede vaticinarse, incluso, un aumento paulatino de esta capacidad de control para los tiempos futuros.

Enfoque culturalista y variaciones de personalidad

Este enfoque culturalista de la personalidad descansa, pues, en el conocimiento de ciertos rasgos de carácter constituidos en torno a patrones de vida y a formas de conducta. Estos rasgos se refieren al conocimiento: 1) de los modelos de comportamiento socialmente aprobados y de sus desviaciones, 2) de la ética de orientación subyacente en los modelos de conducta, 3) de las metas de finalidad provistas por el grupo social para sus miembros, 4) del grado de satisfacción o de frustración experimentadas por el individuo durante la consecución de las metas de finalidad, 5) de las tensiones acumuladas por el individuo en el curso de su vida interpersonal y de la acción general, y del modo cómo realiza la expulsión de aquéllas, 6) de la integración y ajuste simbióticos que logre consumar el individuo con sus compañeros de grupo y con el resto de su sociedad.

Por otra parte, las variaciones de personalidad, en lo cultural, dependerán: *a*) de las desviaciones que, relativas a las normas habituales que constituyen la conducta del grupo, pueda experimentar un individuo, e incluso un grupo de individuos, en función de sus necesidades y en relación con el cumplimiento de las metas de finalidad de la cultura; y *b*) del grado de integración que mantenga el individuo con su grupo de pertenencia.

Identificaciones culturales básicas

Uno de los hechos fundamentales señalados por la psicodinámica, ha sido el de la importancia de la relación del niño con su madre y con su grupo familiar y el desenvolvimiento de la sociali-

Digitalizado com CamScanner

zación principal del individuo en sus años infantiles. Esta socialización, y sus identificaciones de carácter, ha sido llamada por Kardiner estructura de la personalidad básica.[13]

Además de Kardiner, otros autores, entre ellos M. Mead,[14] han señalado la importancia de esta socialización y, al determinarla empíricamente, han podido establecer sus efectos sobre la orientación del carácter cultural. La conclusión que podemos obtener de tales datos es la de que el individuo puede modificar más el mundo de sus descendientes que su propio modo de ser o carácter cultural o social.

Esto quiere decir que las determinaciones que ejerce el patrón cultural transmitido a su persona durante los años formativos son, habitualmente, más poderosas que las que pudieran resultar de su lucha consciente por modificarlas. El proceso de alteración de la cultura a partir de un solo individuo es mínimo. Por lo mismo, aunque hombres como Einstein puedan haber contribuido a la modificación de la cultura humana de una manera importante, y hayan preparado con ello cambios significativos en la estructura social de nuestras sociedades, él mismo no habría modificado, sustancialmente, su propio carácter cultural.

Tal hecho se debería a que el núcleo básico de éste es un producto anterior condicionante y, así, la conducta del presente mantiene el patrón de respuestas adquirido y constituido en años anteriores. En todo caso, las modificaciones operadas por los miembros de una sociedad sobre su propia estructura sociocultural de carácter sólo se manifiestan de una manera integrada en los individuos de la siguiente generación, que son los que podrán, en realidad, ser socializados conforme a los modelos de acción derivados de la nueva estructura sociocultural. Tal situación significa que la orientación cultural de referencia en la que está inserto cada individuo, una vez dada, es más poderosa que la capacidad individual de determinación sobre la misma, por lo menos para él mismo y para su propia generación.

Las diferencias de socialización respectiva existentes entre un bantú y un inglés, o entre un español y un chino, por ejemplo, son las que explicarían, básicamente, sus distintos caracteres de cultura.[15] Aquí es donde toma su sentido más claro de contraste aquélla diferenciación de personalidad que descansa en la situación relativa que hacemos depender de la relación tiempo-espacio-cultura. De esta manera, cuanto mayor es la diferencia tiempo-espacio-cultura que separa a unos individuos de otros, mayor es también la diferencia de carácter que los distingue.

13. Kardiner, 1955.
14. Mead, 1945.
15. Esteva Fabregat, 1955, pp. 171-176.

La ética de orientación

La problemática de la personalidad está íntimamente vinculada con la influencia del patrón cultural, las metas de finalidad y la ética de orientación inserta en el carácter social. Mientras el primero y las segundas suelen constituir un sistema de referencia homogéneo para todos los individuos miembros de una cultura, la ética de orientación depende grandemente del carácter social, esto es, depende de la situación de estatus del grupo respecto de los demás que forman parte de la estructura social.

Así, la ética de orientación de un individuo o de un grupo social o económicamente dependiente será una en la cual aparecerán proyectados los estados de subordinación del individuo y el grupo respecto de otros individuos y grupos de la sociedad. En este sentido, los primeros mostrarán una consciencia de afirmación menor que los segundos y sus componentes emotivos mantendrán un mayor grado de debilidad en lo que se refiere a la toma de responsabilidades sobre otros individuos. Por el contrario, los individuos y los grupos situados en un plano de estatus superiores, efectuarán proyecciones de carácter donde la afirmación de la autoridad y la conducta protectora estarán muy acentuadas y constituirán parte sustancial de su ética de orientación.

Aparte de otras extensiones de carácter, esta ética se mostrará, pues, particularmente distinta a través de las relaciones de estatus y se manifestará integrada con significados mentales referidos a la experiencia específica del patrón cultural y de las metas de finalidad realizadas por el individuo y el grupo, según su situación respectiva en la estructura social. Estas diferencias se dan también individualizadas en el seno de cada grupo social, pues en éstos la relación de estatus equivale a la manifestación de funciones especializadas de autoridad y dependencia, de responsabilidad y subordinación. En suma, unos individuos representan el papel de protegidos y otros el de protectores.

Esta ética de orientación se refiere también a las fuentes morales del comportamiento social y a la interpretación cultural del mismo para cada individuo. Con ello quiere decirse que esta ética de orientación está fundamentada en la actividad de controles

Digitalizado com CamScanner

morales que sirven de normas a las relaciones interpersonales y cuyos elementos primarios serían constituir la distinción, culturalmente establecida, entre la conducta correcta y la incorrecta, entre lo bueno y lo malo, entre lo prohibido y lo permitido, entre lo que se puede hacer y lo que no se debe hacer. Esta ética de orientación es, por lo tanto, un regulador de conducta, y representa el control social por excelencia. Actúa, pues, bajo la forma de una norma moral para toda relación con el mundo.

Dependiendo de la rigidez de la identificación moral establecida por el individuo respecto de su cultura, esta ética de orientación resulta estar mejor constituida en unos individuos que en otros, lo cual es un factor importante para medir el grado de adaptación existente entre el carácter social y el carácter cultural o nacional. Según ello, hay que destacar que esta adaptación se encuentra mejor integrada en unos grupos que en otros, al igual que ocurre con la de los individuos.

Como observa la psicología individual y es evidente por la experiencia cotidiana, los individuos que comparten un mismo carácter social expresan con frecuencia diferentes respuestas de personalidad. Padres e hijos son un ejemplo de esta situación diferencial, y lo mismo ocurre entre hombres y mujeres entre sí. Todos ellos realizan su experiencia social dentro del mismo patrón cultural y comparten metas de finalidad semejantes, pero su situación de estatus y la forma de manifestarse las relaciones interpersonales producen también diferentes resultados de personalidad. Por añadidura, unos son tímidos; otros, extrovertidos; otros, neuróticos; y así sucesivamente; se dan estructuras individuales de personalidad diferentes entre miembros formados dentro de un mismo carácter social o de patrón cultural.

Esto quiere decir que el modo de experimentar el individuo sus relaciones interpersonales y de estatus, y la manera como adquiere, mantiene o mejora éste, es lo que contribuye a desarrollar las variaciones de personalidad, pues cabe pensar en que toda meta de finalidad es alcanzada en forma relativamente diferente por cada individuo, a pesar de ser uno y el mismo el carácter social o de grupo. La determinación de esta variación dentro del mismo grupo social podemos considerarla como dada: 1) por las diferencias de estatus individual —de sexo, edad y ocupación, principalmente, cuando no también el de etnia— dentro del grupo; 2) por el diferente logro individual de las metas de finalidad; y 3) por las diferencias de identificación interpersonales que resultan de la experiencia de distintas combinaciones de conducta elaboradas dentro de un cierto campo de variabilidad.

De este modo, las funciones individuales tienen la particularidad psicológica de mostrar que cada individuo puede variar algunas respuestas de personalidad, y éstas vendrían, pues, a desenvolverse a partir de los factores *relaciones interpersonales* y *situación de estatus* puestos en comunicación con los modelos culturales de referencia, esto es, con las metas de finalidad, el patrón cultural de vida y la ética de orientación. La interpretación de estas fuerzas de carácter es lo que desarrolla en el individuo su estado de consciencia de la realidad y establece la situación del yo dentro de esta realidad.

Una concepción cultural o relativista del problema de las diferencias individuales de personalidad nos lleva también a otras conclusiones. Una de ellas es que las variaciones de personalidad son mayores en una sociedad poseedora de una base económica y tecnológica diversificada, con una estructura social compleja, como es el caso de nuestra cultura urbano-industrial moderna, que en una sociedad primitiva o en una rural de tipo *folk*. Esta afirmación descansa en la advertencia de fenómenos cuantitativos, por una parte, como lo son la densidad demográfica y el número relativo comparado de ocupaciones y técnicas de acción especializadas, y de fenómenos cualitativos relacionados con la riqueza de relaciones interpersonales que se constituyen cuando están presentes los factores cuantitativos mencionados.

El ajuste relativo del individuo a una y otra sociedad es distinto, porque son diferentes los límites de la experiencia social y su concreción en la personalidad. Mientras en el caso de la sociedad moderna el individuo enfrenta la elección de un gran número de alternativas ocupacionales y de estatus, y mientras la experiencia de su *totum* social y de cultura —material espiritual— es rico y diversificado, en cambio, en la sociedad primitiva y en la *folk*, la acción social está representada por un menor número de alternativas especializadas —ocupacionales y de estatus— y, asimismo, se mantiene dentro de un volumen de producción cultural más restringido y de las relaciones interpersonales más limitadas.

Así, planteado el problema en términos comparados, a la mayor riqueza y al mayor número de alternativas sociales que ofrece nuestra sociedad corresponden también márgenes mayores de variabilidad en los tipos de personalidad. Por añadidura, el volumen relativo de respuestas sociales producidas por nuestra sociedad es mayor que el de los grupos primitivos y el de las comunidades *folk*. Como la estructura socioeconómica de nuestra sociedad urbano-industrial es sumamente diversificada y reconoce un mayor desarrollo de situaciones de estatus, y como los individuos

Digitalizado com CamScanner

que a éstas concurren están obligados a realizar una cierta movilidad adaptativa en sus relaciones sociales, cabe considerar que la estructura de personalidad es frágil en aquellos sectores cuyo estatus es también móvil. En este punto, las relaciones interpersonales son extensivas y diversificadas y adolecen a menudo de falta de cohesión. En este punto, las metas de finalidad de nuestra cultura obligan al individuo a dominar un campo muy extenso de experiencia social con el que no siempre está bien identificado.

En gran manera, la diferencia de experiencia sociocultural existente entre la primera y las demás formas culturales contribuye a que el grado de dominio que obtiene el individuo sobre estas relaciones sea, en cambio, menor en nuestra sociedad que en las otras mencionadas. En este caso, la integración del individuo con su sociedad es relativamente difícil en el primer tipo de cultura y relativamente fácil en las otras dos. Por consiguiente, podemos esperar un mayor grado de variación de personalidad allí donde la integración social se basa en márgenes más amplios de experiencia que allí donde éstos son más reducidos. Podemos esperar, además, que los complejos de conducta derivados del cumplimiento de las metas de finalidad sean más numerosos y complicados en nuestra sociedad que en las de bajo desarrollo socioeconómico, y, asimismo, podemos esperar que tambien sean mayores nuestras contradicciones sociales y nuestras contradicciones internas y psicológicas. En todo caso, cada diferencia individual y de grupo puede considerarse como la expresión de un modo de percibir la realidad dentro de los términos de un campo de variación relativo a estatus, metas de finalidad y asociaciones identificatorias.

Estatus y personalidad

Determinados ya los elementos que configuran el sistema de acción de una sociedad y las formas que reviste el carácter individual, reduciremos el problema a los términos concretos de la afiliación del individuo a un grupo social reconocido y a las experiencias específicas que resultan de esta afiliación.

La primera consideración que se nos presenta es la de que el carácter no puede explicarse más que comprendiendo el papel del individuo en su sociedad. Sobre esta base, es cierto que los modelos de acción y los valores culturales se manifiestan por medio de la conducta de estatus y, asimismo, los problemas de la personalidad se refieren a los resultados de la cultura sobre el

individuo, pues éste es quien los expresa, tanto bajo la forma de intereses constituidos como de estados de personalidad. El sentido de cada actitud y de toda conducta se da en el individuo y en los grupos de la estructura social.

Reducido el carácter social a los límites del estatus, podemos asumir que los principales problemas de personalidad derivados de esta experiencia, se manifiestan constituidos en torno: 1) al grado de dominio relativo adquirido por el individuo sobre las técnicas de adaptación al mismo, 2) al modo que el estatus permite satisfacer al individuo sus aspiraciones de prestigio y de unión con un grupo social específico, 3) al núcleo de tensiones interpersonales derivadas del ejercicio del estatus en sí, 4) al acuerdo general relativo obtenido con otros individuos de estatus diferentes en procesos de acción más amplios, 5) al número de presiones y esfuerzos que soporta cada estatus y 6) a los resultados de personalidad derivados de mantenerse el individuo en su estatus, y a los resultados específicos derivados del esfuerzo de este individuo dirigido al conseguimiento de un estatus mejor.

La variedad de influencias que pueden experimentar los miembros de un grupo social, según sea su estatus, nos lleva a la afirmación de que cada sociedad tiene diferentes integraciones de estatus y, por otra parte, cada una de estas integraciones es la respuesta característica del individuo y de los grupos a la forma como está constituida la estructura social y económica de la sociedad. Estas dimensiones del estatus referidas a su aspecto sociológico, han sido descritas por R. Linton,[16] quien, al establecer la significación social del estatus, ha puesto en evidencia dos tipos fundamentales, uno el *estatus adscrito* y otro el *estatus adquirido*. Este último es uno en el que la posición individual dentro de la sociedad es obtenida por medio de la competencia y la habilidad de cada persona a través de la acción social. La descripción del estatus adscrito corresponde a una posición social del individuo derivada de cualidades biológicas heredadas, el sexo, por ejemplo, o de cualidades sociales heredadas, verbigracia, las de casta o las de clase social rígidamente establecidas. En este caso, se trataría de cualidades que no han sido desarrolladas por el mismo individuo, que son independientes de su propia acción.

De este modo, es un estatus adquirido el de un químico que fuera hijo de un zapatero, o el de un hombre que cambia de profesión, o el de un artista de cine cuyos padres fueron labrado-

16. R. Linton, 1944.

Digitalizado com CamScanner

res. El estatus adquirido supone la participación del individuo en una sociedad cuya estructura social está relativamente abierta. En cambio, son estatus adscritos aquellos en los que el individuo no tiene oportunidad para cambiar su posición social, ni está institucionalmente autorizado para intentarlo.

El que cada individuo esté en una relación de estatus con otro significa algo más que una mera organización diferencial de la actividad. Significa, como también ha señalado Linton,[17] que está educado en una actividad especializada. En este sentido, el individuo nunca domina la totalidad de la cultura, y esta limitación se debe, por una parte, a la especialización de estatus y, por otra, está relacionada con la amplitud relativa de la producción material y espiritual de cultura. De este modo, cuanto mayor es la producción material y espiritual de cultura, en proporción al número de individuos de una sociedad, menor es el dominio relativo que ejerce el individuo sobre el *totum* cultural producido por esta sociedad. Asimismo, cuanto menor es la proporción de elementos culturales producidos por una sociedad en relación con el número de individuos que forma ésta, mayor es el grado de dominio proporcional que ejerce cada individuo sobre la cultura total de su sociedad. En este último caso se encuentran los individuos miembros de las culturas primitivas. Y en el primer caso encontramos a los miembros de nuestra sociedad.

Desde un punto de vista comparado, la expectativa pragmática de un individuo es infinitamente mayor en una sociedad primitiva que en una sociedad urbano-industrial contemporánea. La razón es obvia: nuestra cultura escapa a la percepción de un solo individuo. Lo que ocurre habitualmente es que cada dominio individual se refiere a una microfase de la acción total representada por la suma de actividades. Considerado el problema en estos términos, el dominio individual de la cultura y el intercambio social están limitados, básicamente, por la especialización de estatus.

Esto quiere decir que la experiencia social permanece inserta dentro de normas de conducta especializadas. Un médico, un herrero, un escultor o un maestro de escuela, en suma, todos cuantos ejecutan una actividad especializada dentro de la estructura social, experimentan su cultura en términos de su posición social dentro de la misma. De este modo, la totalidad de las acciones sociales producidas por todos los miembros de una sociedad es heterogénea, y sólo puede ser asimilada por cada uno de éstos en

17. *Ibíd.*

proporción relativa a la división social del trabajo y de sus técnicas especializadas de acción.

En este sentido, la experiencia social común de los miembros de una sociedad consiste en un *continuum* de actos individuales, que se realiza a través de la estructura social. Esta es, por lo tanto, una forma orgánica, y se define como el ordenamiento posicional de los individuos de una sociedad y su comunicación por medio de funciones superordinadas y subordinadas especificadas por el sistema de estatus.

Cuanto más numerosa sea la base demográfica de una sociedad, y cuanto más rica y diversificada sea su base económica y su correspondiente acompañamiento tecnológico, más compleja será su estructura social, o lo que es lo mismo, más ocupaciones económicas se manifestarán en ella y más especializaciones de estatus quedarán constituidas. Por añadidura, estas condiciones estructurales de base producirán un mayor número de grupos sociales y un complejo inextricable de papeles individuales a ejecutar dentro del marco de la división social del trabajo. Las relaciones interpersonales derivadas de la interacción dinámica total del sistema serán, asimismo, múltiples. El *rol* o papel de cada individuo en estas relaciones se referirá a regulaciones de estatus relacionadas, fundamentalmente, con la edad, el sexo y la ocupación. Asimismo, estas regulaciones de estatus estarán condicionadas por las identificaciones que efectúe el individuo con su grupo social de pertenencia y con la clase social donde desenvuelve sus intereses económicos. En otro sentido, y considerando sus relaciones sociales en función de un más amplio conjunto de solidaridades e intereses territorialmente definidos, el papel social del individuo también está regulado por el estatus que se deriva de su afiliación a un grupo de cultura nacional, es decir, por el de su país respecto de otro país.

Las metas de finalidad

La mayor parte de las metas de finalidad de nuestra cultura estarán constituidas por objetivos relacionados con la satisfacción de bienes materiales o de valores socioeconómicos, por lo cual los más importantes serían la adquisición de estatus y la acumulación de riqueza. Los concomitantes derivados de estos objetivos serían el obtenimiento personal de prestigio, el poder y el éxito sociales. Cada una de estas metas y sus valores adscritos descansa en las posibilidades individuales proporcionadas por cada so-

Digitalizado com CamScanner

ciedad a través de la posición que el individuo ocupa en la estructura social, esto es, del estatus que tiene en ésta, y depende grandemente de la acción económica.

El papel psicológico de la riqueza consiste en contribuir a la creación de una personalidad poderosa. En nuestra sociedad la riqueza es sinónimo de nivel de vida, pues su finalidad consiste en que permite al individuo satisfacer su orientación de consumo, una de las principales motivaciones del carácter social de nuestro tiempo.[18]

Asimismo, como la riqueza tiende a situar al individuo en una posición de estatus elevada, sirve también para formar un yo poderoso, cuya importancia está determinada por su capacidad relativa de someter a aquellos individuos de nuestra sociedad que son económicamente inferiores o que están socialmente mal situados en la escala de prestigio. Debido a que proporciona al individuo una gran capacidad de maniobra social, la riqueza contribuye a dotarle de poder y atrae admiración y dependencia.

Por añadidura, la determinación de un yo poderoso a través de la riqueza incluye otros resultados, uno de los cuales es la identificación del fracaso individual con la falta de éxito en el plano económico, y así es frecuente que los sentimientos de frustración de la personalidad vayan asociados con la percepción de los valores económicos, entre los cuales el valor de consumo y la riqueza relativa del individuo constituyen metas de finalidad muy bien establecidas en la orientación social.

De esta manera, la riqueza como meta de finalidad y valor de prestigio forma, junto al estatus, uno de los contenidos más dinámicos de la conducta, pues por la posesión de ambos el individuo adquiere independencia y prestigio sociales y recibe identificaciones de los individuos económicamente pobres de su sociedad que le quedan subordinados merced al poder de subordinación que representa la riqueza.

Estas metas de finalidad, la riqueza y el estatus, son una prueba importante para la realización del yo, pues son la medida que toma usualmente el individuo para conocer el relativo éxito o fracaso que ha obtenido dentro de su sociedad. La consciencia de ambas situaciones, la de riqueza y la de estatus, sirve también como instrumento de control de la realidad del yo respecto del grupo social, pues por su medio puede reconocer la mayor parte de los resultados derivados de su acción social.

18. Esteva Fabregat, 1984*a*, pp. 129-158.

Las identificaciones de prestigio relacionadas con la riqueza y el estatus tienen, para la personalidad, un valor operativo importante, ya que supone para ésta la experiencia de unas relaciones sociales cuyo desarrollo dependerá del grado de subordinación o de independencia relativas que haya logrado dentro de la estructura social. Gran parte de esta experiencia estará vinculada, pues, con el grado relativo de satisfacción o frustración que el ego haya alcanzado respecto de las metas de finalidad.

Debe tenerse presente, por añadidura, que en nuestra sociedad la falta de prestigio humilla al yo, y que, por otra parte, como lo subraya Kardiner,[19] nuestra sociedad no reconoce límites para la satisfacción del valor *éxito*, el cual, además, desarrolla en el individuo una ansiedad permanente de superación, ya que, en sí, un fracaso en *la consecución* del mismo lleva al individuo al autodesprecio y atrae, según los casos, el desvío social y hasta la humillación del yo. En todo caso, la frustración del valor éxito representa para el individuo un factor de debilitamiento de su yo y tiene el inconveniente dinámico de privarle de la percepción de gratificaciones relacionadas con el prestigio y el reconocimiento sociales.

Contradicciones sociales

Desde el punto de vista del desarrollo histórico cultural, es indudable que la contradicción social constituye un factor dinámico del progreso de la inteligencia humana y del desarrollo del inventario cultural de la especie. Asimismo, no cabe duda de que obliga al individuo a producir respuestas adaptativas más inteligentes. A cambio, la contradicción tiende a producir un desquiciamiento frecuente de la personalidad, en particular cuando las metas de finalidad propuestas al individuo son desproporcionadas respecto a los medios disponibles para satisfacerla.

La contradicción entre individuos y grupos que constituye una gran parte de la vida relacional de nuestra sociedad actúa como un multiplicador de tensiones y, por lo tanto, representa un factor dinámico contrario a la higiene mental de los individuos de nuestra cultura. En este caso, podríamos añadir que existe una correlación evidente entre contradicción social y neurosis individual.

19. Kardiner, 1955.

Digitalizado com CamScanner

Con tales factores interesados en el proceso de la vida relacional de nuestra sociedad, puede advertirse que el factor de pugna interpersonal predominante está presente en las metas de finalidad. Y, por otra parte, podemos observar cómo los medios que producen la tensión son la contradicción de estatus y la frustración relativa de las metas. Un ejemplo puede describirnos el problema.

El nivel de vida, que en nuestra sociedad se mide por la capacidad de consumo que tiene el individuo o un grupo, es una meta de finalidad que no está al alcance de todos los individuos integrados en este valor básico de nuestra sociedad y que pugnan por satisfacerlo constantemente. Por otra parte, lo mismo que ocurre con los valores de prestigio, el valor de consumo nunca está suficientemente satisfecho, por lo que esta pugna es permanente. Asimismo, ya que los bienes materiales relativos destinados a satisfacer la demanda de consumo son insuficientes, y como también lo son los medios disponibles por el *totum* social para adquirir, los individuos y grupos entran en pugna y contradicción por la posesión de estos bienes, que son, en la dinámica de esta relación, metas de finalidad.

La insatisfacción, por demás frecuente de este valor de finalidad de nuestra cultura, produce insatisfacción en el individuo y en grupos y establece situaciones concretas de tensión social, provoca relaciones neuróticas de personalidad, y hasta agresión social en muchos casos. Ejemplos de este tipo abundan respecto de otras metas de finalidad, como son ciertos valores de prestigio y las relaciones interpersonales derivadas de la concurrencia del individuo a ciertas dimensiones de la acción social.

De esta manera, el fenómeno de la contradicción constituye tanto un factor de progreso histórico cultural como un factor de escisión y conflicto entre individuos y entre grupos de nuestra sociedad. Por su valor dinámico, cabe considerar la contradicción como un proceso de acciones socioculturales concurrentes que en la personalidad suelen producir un efecto doble: la hacen más inteligente, pero también más conflictiva y problemática. La estructura social moderna es, así, un correlato de estatus individuales donde cada sector de prestigio opera como una fuerza de presión y produce antagonismos interpersonales. En tales condiciones, tiene un efecto último sobre la personalidad del sujeto y sobre grupos específicos; amenaza el mantenimiento del equilibrio situacional de cada parte, y contribuye a su inseguridad dentro del sistema total.

Satisfacción y frustración

La problemática profunda en el individuo y en el grupo puede reducirse a dos experiencias significativas, cada una de las cuales constituye un factor de tensión y fácilmente se convierte en un conductor de neurosis. Nos referimos a los estados individuales de satisfacción y de frustración de las metas de finalidad en la persona. Ambos corresponden de modo directo a la experiencia individual y de grupo, y se relacionan: 1) con la vida económica y su relativa capacidad de sustentación, 2) con la estructura social y sus formas de estatus, 3) con la conducta social y su ética de valores en las relaciones interpersonales, 4) y con los medios y fines dispuestos por la sociedad para el logro de las metas de finalidad.

Los estados sociales y psicológicos relativos a la satisfacción y a la frustración exponen constelaciones de experiencia por cuyo medio el individuo expresa la problemática de la sociedad, pues esta problemática suele estar vinculada con el grado de cumplimiento de los objetivos y metas de finalidad. Por añadidura, esta problemática describe los resultados derivados de la acción del patrón de vida sobre la estructura de personalidad del sujeto y, a su vez, sobre el carácter de las adaptaciones del individuo y el grupo en su medio social. Bajo tales supuestos, las metas de finalidad de cada cultura se formulan como objetivos *necesarios* para todos los miembros que forman parte del grupo, y vienen a ser una especie de apetitos *respetables*, o anhelos, por los que se orienta el individuo en cada sociedad.

Cuando actúan, como es habitual, las presiones de prestigio, por una parte, y las socioeconómicas, por otra, las metas de finalidad representan, para el individuo, necesidades apremiantes cuya insatisfacción conduce a la ansiedad y al conflicto. Una insatisfacción sistemática de estas metas de finalidad, asimilada a necesidades, lleva usualmente a la formación del estado de frustración y a ideas derivadas. El sentimiento de inseguridad y la devaluación del yo son desarrollos concomitantes de esta frustración. Los estados de sufrimiento, complejos de inferioridad, resentimiento social y tendencias agresivas son también derivados dinámicos de la frustración de las metas de finalidad.

La satisfacción de las metas de finalidad conduce, en cambio, al individuo a estados de seguridad, a sentimientos estables del yo y a relaciones interpersonales creadoras. De este modo, entre la neurosis y la plena salud mental de una sociedad median, por lo tanto, las metas de finalidad, y éstas describen en su carácter

Digitalizado com CamScanner

los términos de la orientación de personalidad y el grado de esfuerzo nervioso que a éste se le impone.

Además, cuando el individuo sigue fracasando en sus intentos de satisfacer los objetivos culturalmente necesarios, entonces cabe la posibilidad de que se constituya en él una neurosis de situación, esto es, una inadaptación del individuo con su cultura. Tanto el abandono de la actividad debido a la consciencia de la inutilidad de los sistemas empleados por el sujeto como el fracaso sistemático en el logro de las metas producen resultados de personalidad cuyos antecedentes deben buscarse en las interacciones que se refieren a los procesos de asociación dinámica entre relaciones interpersonales y estatus con metas de finalidad y ética de orientación.

En este sentido, puede señalarse que la conducta neurótica se distingue por el hecho de que el individuo ha perdido gran parte de su armonía cultural. Como señala De la Fuente,[20] esta disarmonía vendría dada por haberse producido en la personalidad una división profunda que impediría al individuo establecer una interpretación correcta de su situación y, por ello, sería conducida a un comportamiento contradictorio. Habría, en este caso, un conflicto entre uno y el mundo. Este conflicto sería el derivado sistemático de una frustración o dificultad de satisfacer el individuo sus necesidades básicas.

Los elementos de la integración

Una concepción sistemática de salud mental debe interesarse por el problema de la integración del individuo con su sociedad y con la integración de cada uno de sus grupos y clases constituyentes con las metas de finalidad de la cultura y con los medios proporcionados por la sociedad para cumplimentarlas.

Existen diversos tipos de integración, pues éstos son variables empíricas que cambian de tiempo en tiempo[21] y que son de diferente grado, según sea la cultura. Por lo demás, toda integración perfecta viene a ser una excepción[22] y ésta sólo puede darse bajo el supuesto de una igualdad de experiencias que debe ser exacta para todos los miembros de un grupo.

20. De la Fuente, 1959.
21. Merton, 1959.
22. Murdock, 1949.

A partir de la formación del Estado, la integración sociocultural ha adquirido una dimensión dinámica, pues aquél ha introducido el progresivo desarrollo de contradicciones de estatus y de clase. Estas contradicciones han supuesto una integración más débil en un mayor número relativo de individuos y de grupos dentro de la sociedad. No existe, pues, una integración sociocultural total, a menos que nos refiramos a tipos estáticos de cultura. La ilusión de una integración completa sólo se da en los modelos totalitarios de sociedad, o en comunidades primitivas estables, pero ambos se caracterizarían, precisamente, por su comparativamente menor condición creadora. Son, en este caso, culturas de pobre influencia creadora.

La integración sociocultural se basa, por otra parte, en la interacción armoniosa de todos los grupos sociales y en su funcionamiento eficiente. Como indica Bidney,[23] sería una integración históricamente negativa, por estática, aquella en la que no existen crisis, por cuanto el crecimiento supone la manifestación de cambios estructurales y, por lo tanto, de crisis adaptativas. Sin embargo, tales crisis tienen la cualidad de ser parte sustancial del modo creador o fluyente de las culturas continuas y, por lo tanto, representan algo así como estados de pasaje de la ontogenia individual hacia su integración definitiva.

Por estas razones, una cultura integrada no es necesariamente un forma estática. Por el contrario, es un proceso de adaptación continua a los cambios que toda sociedad creadora va produciendo en el curso de su existencia. Se ha señalado, acertadamente, que una integración estática o conformidad completa sería, más o menos, una entropía cultural y, por lo tanto, se trataría de una integración obstaculizadora del equilibrio fluyente, que es precisamente el que necesita toda sociedad para su buen desarrollo.[24] En este sentido, los enfoques organicistas serían sustituidos por el concepto de una integración continua, que es, en definitiva, el propio de la sociedad humana en su conjunto.

De este modo, la verdadera integración de la cultura consiste en su continuidad,[25] pues en ésta es donde se manifiestan fluidamente los enlaces del pasado y del presente. Este es el único modo de integración posible en una sociedad dinámica, creadora, pues la integración considerada en términos de una continuidad

23. Bidney, 1953.
24. *Ibíd.*
25. *Ibíd.*

Digitalizado com CamScanner

permite establecer las interrelaciones funcionales existentes entre los objetivos hacia los que se orientan los miembros de una cultura y las instituciones y medios que emplea para lograrlos.[26] En realidad, la integración sincrónica defendida por ciertos antropólogos funcionalistas sería estática y estaría en contradicción con los procesos de cambio social característicos de las sociedades fluyentes cuya integración es, propiamente, homeostática o regida por los principios de la continuidad y la transformación. Por otra, la integración continua o fluyente, propia de culturas creadoras, no debe confundirse con aquellos cambios sociales traumáticos que se producen en sociedades primitivas puestas en contacto de aculturación con sociedades occidentales o urbano-industriales modernas, pues dicho contacto tiene el carácter de una supresión inicial violenta de partes significativas de la cultura tradicional, así como adquiere el sentido de una suspensión de ciertos hábitos de identificación e integración socioculturales. Y tampoco debe confundirse esta integración dinámica, basada en fluidez o continuidad cultural, con los fenómenos de movilidad geográfica que desorganizan la estructura de personalidad y la desarraigan de sus fuentes de solidaridad social. En otros aspectos, la integración sociocultural tiene un carácter funcional, pues se basa en la utilización de medios que sirven para satisfacer las necesidades y demandas psicobiológicas de los miembros de un grupo social.[27]

Así, toda sociedad que frustre de algún modo estas satisfacciones estará relativamente mal integrada y no podrá ser creadora. De este modo, la verdadera integración estará en la coordinación de todas aquellas actividades sociales que permiten realizar al individuo un programa de acción común con el resto de los demás miembros de su grupo. Esto satisfará sus necesidades psíquicas de unión con los demás seres humanos, aunque debe considerarse también la posibilidad de que permanezcan pendientes de satisfacción homogénea sus necesidades biológicas. En este último caso, se encuentran muchas sociedades primitivas y algunos segmentos de la sociedad moderna. En una situación tal, podríamos hablar de integración deficiente, o estática, más que de integración dinámica verdaderamente funcional.

Además, algunos funcionalistas[28] piensan en la inevitabilidad

26. *Ibíd.*
27. Malinowski, 1948.
28. Radcliffe-Brown, 1952.

de la integración cuando sostienen que ésta viene a estar determinada por la interrelación existente entre todas las formas de la vida social, pero en tal caso se trataría de funciones que no necesariamente resuelven los problemas sociales referidos a la satisfacción de las necesidades biopsicológicas que consideramos un aspecto básico de la integración dinámica.

Integración y conducta

La integración se localiza en los aspectos normativos de la conducta. En nuestra sociedad existen dos clases de integración, las cuales dan lugar a condiciones derivadas: 1) formal, que se manifiesta en los aspectos estáticos, y 2) dinámica, que se da sustancialmente en los procesos y contenidos de la solidaridad social. En este último punto la integración reposa sobre un equilibrio difícil de mantener, pues consiste en el acuerdo de relación entre partes o grupos sociales que se orientan por intereses contradictorios asociados con el estatus individual y la clase social. La dificultad del acuerdo descansa en hacer compatibles dichos intereses y contradicciones por medio de una conducta que haga posible la permanencia de la acción total. En la integración se pone en evidencia cuán estable es la asociación existente entre el individuo y los grupos primarios y secundarios de su sociedad, verbigracia, la familia, el grupo de trabajo y la comunidad social. Asimismo, se muestra el grado de capacidad que desarrolla cada individuo para vivir productivamente con sus demás compañeros de situación. En este caso, la integración de las metas de finalidad con las necesidades individuales y sus posibilidades de realización describe una de las partes más significativas de la conducta del sujeto y nos proporciona claves valiosas para el entendimiento de la salud mental como proceso dependiente de la organización de la sociedad.

En nuestras sociedades contemporáneas los individuos de mayor integración social son aquellos que realizan una activa vida política en el seno de sus comunidades, precisamente porque ésta representa no sólo una manifestación de poder sobre las mismas, sino porque, además, expresa un tipo de solidaridad cuyas cualidades más relevantes serían el sentido de participación individual responsable en las tareas de promoción social. La actividad política, especialmente en el plano de la comunidad, es uno de los índices más ciertos de integración social y puede considerarse que las relaciones interpersonales que desenvuelve son muy dura-

Digitalizado com CamScanner

deras. La actividad política en el plano comunitario desarrolla intereses de arraigo social y, asimismo, tiende a *desarrollar* una conducta responsable integrada con la del resto del grupo social.

Asimismo, la integración individual a la cultura se manifiesta por la expresión de ciertos síntomas de conducta, entre los cuales tendríamos la de que toda persona integrada tiende a producir respuestas estables.[29] En cambio, las que carecen de integración se significan por perder a menudo su sentido de la realidad, y por lo mismo dejan de ejercer control sobre ésta.

Como podemos ver, toda integración, individual y de grupo, es equivalente a un programa de acción común,[30] y por lo mismo es un *continuum* de actividades cuya realización es posible por medio de relaciones entre el individuo y su grupo de referencia. Las cualidades distintivas de esta integración se configuran a partir de una igualdad de referencia cultural básica, produciéndose, por lo tanto: 1) la identificación del individuo con los objetivos del grupo propio, 2) la participación del individuo en las actividades de este grupo, 3) la responsabilización común de los miembros del grupo, 4) la interdependencia entre los miembros del grupo, 5) intereses coincidentes capaces de unir a los individuos miembros de un grupo, 6) la solidaridad basada en el altruismo, la simbiosis y el deseo de continuidad común de todos los miembros de un grupo, 7) la cooperación para la satisfacción de necesidades psicobiológicas y 8) sentimientos comunes derivados del estatus común y el acuerdo en los mismos valores de orientación.

La experiencia del individuo con cada una de estas situaciones describe su capacidad relativa para identificarse con ellas y, además, pone en evidencia las condiciones sociales que promueven esta identificación y los métodos empleados por su sociedad para procurar estas relaciones. Visto así el programa, la integración se convierte en un módulo nuclear, en tanto establece:

a) Hasta qué punto son compatibles las normas culturales dictadas por una sociedad con las necesidades básicas expresadas por sus miembros.

b) Hasta qué punto los grupos de una sociedad comparten intereses comunes, y cuál es el límite de tolerancia predominante en las formas de control social existentes.

29. Eysenck, 1953.
30. Bidney, 1953.

c) Hasta qué punto esta integración social somete ciertas demandas del individuo a los grupos y desarrolla otras.

d) Cómo son gratificadas o compensadas ciertas frustraciones del individuo y los grupos.

e) Qué clase de sistema de seguridad une a todos los miembros del grupo social.

Este cuadro conceptual reconoce la interdependencia existente entre el sistema de necesidades individuales y el núcleo de recursos de que dispone la estructura social de referencia, y por ello plantea correlaciones de carácter dinámico entre el grupo y el individuo, hasta reconocer que la integración social y la misma salud mental dependen de la estabilidad y congruencia que mantengan estas relaciones.

En términos generales, la integración es social y se realiza por medio de procesos interpersonales. Su ámbito ideológico es el método cultural. Para realizarse, esta integración se identifica con la cultura, pues sin ésta no existiría orientación estable de la conducta. Todo esto necesita basarse en el consenso social y en el desarrollo de una consciencia del individuo y el grupo de mantenerse unidos. Desde el punto de vista profundo, la integración social se referirá al estado del yo en relación consigo mismo y con los demás.

A causa, por añadidura, de que toda sociedad establece una estructura de funciones diferenciadas basadas en la división social del trabajo, importa distinguir en éstas el grado de coherencia existente en su expresión, lo cual significa que los procesos interpersonales de acción y la identificación relativa del individuo con los modelos culturales y sus ideas relativas constituyen caracteres descriptivos que definen la naturaleza de esta identificación. En relación con el grupo primario de la integración, la familia, caben otras consideraciones significativas. Así, dentro de su marco de disciplina, amor, protección, cooperación y socialización, el individuo absorbe el núcleo de valores y formas de vida que orientan su integración básica. En el seno del grupo doméstico, el individuo adquiere las constelaciones culturales más estables, y asimismo durante el curso de esta socialización elabora su mundo conceptual básico, su patrón de vida y su ideología social.

Esto quiere decir que las necesidades primeras de la personalidad humana se desarrollan, satisfacen o frustran básicamente en los niveles de la vida familiar. Sus experiencias ulteriores estarán grandemente condicionadas por el núcleo de caracteres adquiridos durante esta fase de socialización inicial y, dado que es

Digitalizado com CamScanner

muy prolongada la duración de este período de asociación y dependencia del individuo respecto de su familia, esta asociación resulta ser estable e importante. Por esta razón, la familia constituye para todo individuo el componente primario de la integración social.

Por añadidura, como la familia es la estructura social menor de la sociedad, y como ambas se sustentan mutuamente de un modo inextricable, puede afirmarse que cualquier alteración de su estabilidad manifestada en alguna de ellas efectuará una correspondiente alteración en la estabilidad de la otra. En este sentido, la relación mutua es funcional. La integración social armónica se nos presenta, entonces, como una unidad concreta de forma y contenido entre las estructuras menores de la sociedad y las mayores y entre la conducta individual y la del grupo. El índice de adaptación de estas relaciones estaría dado por la integración del individuo a las demandas del grupo social de pertenencia, y a la inversa, y, además, por el modo como este último provee a sus necesidades y ayuda a cada uno de sus miembros en el conseguimiento de sus metas de finalidad.

La movilidad social

Hemos dicho que la verdadera integración social es dinámica, y se distingue por ser una creación continua. Asimismo, esta dinamicidad se orienta, básicamente, a la producción de nuevas necesidades, pero también a su satisfacción. En este sentido, la sociedad humana va dirigida, progresivamente, hacia su perfección relativa. Esta perfección se identifica, sobre todo, con las sociedades comparativamente más fluyentes o creadoras.

En este tipo de culturas, el equilibrio social es difícil, pues inciden sobre el mismo los problemas derivados de la continuidad del crecimiento y desarrollo de la cultura con los problemas que resultan de la satisfacción de las metas de finalidad. El punto crítico de esta problemática está en la movilidad social, geográfica y ocupacional, especialmente en cuanto ésta tiende a producir crisis de coyuntura o de desfasamientos más o menos prolongados de adaptación de la personalidad al nuevo carácter social.

La movilidad de estatus, las innovaciones científicas y tecnológicas que se acumulan de modo tan rápido sobre nuestra estructura de percepción, la movilidad territorial de los individuos bajo la forma de cambios de domicilio y desplazamientos migratorios realizados a mayor o menor distancia, la diversificación

progresiva de la estructura social y la constante reinterpretación conceptual de la realidad a que se ve sometida nuestra personalidad hacen que el individuo pierda fácilmente la idea de las lealtades definidas, permaneciendo por lo mismo situado dentro de un proceso adaptativo nunca plenamente constituido en las fases iniciales de esta socialización específica.

La sociedad de estructura abierta o móvil se rige por los mismos principios de la ciencia, esto es, por la prueba y el error, y, asimismo, se basa en el proceso experimental continuo. El carácter social de este tipo de cultura está influido por los frecuentes cambios que se realizan en la estructura material de la sociedad, y así es muy flexible su sistema adaptativo, pero más vulnerable su integración social. Esto se debe a que la sociedad está sometida a una reorganización constante y en ella los grupos de estatus reciben continuamente nuevos individuos.

En las sociedades que realizan, por otra parte, el cambio de estructuras socioeconómicas hacia la industrialización y la urbanización, la movilidad de estatus presenta ciertas peculiaridades, pues éstas se concentran sobre vastos números de población agraria que, en breve tiempo, son absorbidos por la nueva economía. Por esta razón, el cambio social y su movilidad de estatus se identifica, entonces, a menudo, con desplazamientos migratorios, y con éstos aparece una problemática *sui generis*, la de la desorganización de los medios habituales de adaptación y la del desarraigo social.

Esta es una clase de movilidad social ciertamente muy dolorosa, pues impone un proceso de ruptura con los valores tradicionales de acción y precipita tipos incompletos de adaptación. Aquí el carácter social recibe una presión adaptativa mayor que en aquellas otras circunstancias —en la estructura urbano-industrial tradicional— donde los medios de adaptación a los valores de orientación ya están construidos.

La desorganización de personalidad referida a la movilidad social tiene, pues, mucho más que ver con el cambio geográfico que con el de estatus; aunque el primero suele llevar a este otro con frecuencia. El cambio geográfico incorpora consigo dificultades de integración social, ya que supone, generalmente, la desorganización de ciertas técnicas adaptativas de la personalidad y la organización e interpretación de otras nuevas. Estos períodos de reorganización de las adaptaciones individuales tienden a producir crisis de control social caracterizadas por estados de inseguridad y de libertad desorganizada. Sin embargo, una gran parte de esa libertad es necesaria porque permite al individuo adquirir do-

Digitalizado com CamScanner

minio relativo sobre los nuevos instrumentos de adaptación. Un estado de transición trastorna también al individuo en otro sentido, en el de impedirle constituir la realidad objetivamente.

Los procesos de movilidad, en su forma problemática, implican, como vemos, estados de inseguridad, confusión ideológica, desarraigo de las formas tradicionales de solidaridad, descontrol social, liberación desorganizada de impulsos y desadaptaciones interpersonales. En sus aspectos normativos morales, la ética de orientación tiende a relativizarse. De este modo, así como son patentes las contribuciones que hacen a la formación de neurosis ciertos esfuerzos definidos dentro de las metas de finalidad, también contribuyen a este proceso las tensiones derivadas de las experiencias de movilidad social.

Existen áreas urbanas que están socialmente más desorganizadas que otras, precisamente porque no responden a ningún plan, y son el producto de la improvisación y la transición socioculturales. Estas áreas son los suburbios. Por ser muy débiles en éstos la disciplina y el control sociales, es frecuente la estimulación de la conducta no institucionalizada, y por lo mismo se desarrollan la delincuencia, la prostitución, la agresividad y las disociaciones de los grupos primarios. Esta es la causa de que sean muy débiles también las funciones del grupo familiar entre los grupos sometidos a la experiencia del cambio geográfico.

Nótese bien, entonces, que no estamos refiriéndonos, en lo fundamental, a la movilidad derivada de una estructura social fluyente, sino más bien al fenómeno mismo de la aculturación y a los cambios de estructura socioeconómica producidos en la sociedad y en el individuo. Estos cambios afectarían a las adaptaciones de personalidad, y se dan especialmente con el paso de una forma de vida rural a otra urbano-industrial en condiciones de proceso acelerado, como es el caso de los llamados países subdesarrollados. En estas condiciones, no existe propiamente una dinámica de continuidad estructural, sino más bien una dinámica de discontinuidad donde el desarrollo económico hace indispensable la capilaridad social, esto es, la movilidad de estatus, una estructura social abierta a una adaptación de personalidad acelerada, sin estar, en cambio, el individuo profundamente identificado ni con la movilidad social en sí ni con su nuevo estatus. Nos estamos refiriendo, pues, a la clase de problemática que resulta de estas formas de la movilidad social y a los esfuerzos adaptativos que tiene que realizar el individuo para integrarse a los nuevos modos de conducta. Como consecuencia, podríamos preguntarnos: ¿por qué una desorganización cultural tan profunda en el

individuo no se convierte en enfermedad mental con mayor frecuencia? La respuesta podría consistir en reconocer que en estos grupos sociales se manifiesta un mayor desarrollo de agresividad física, lo cual permite a sus individuos descargar en los demás las tensiones interpersonales acumuladas a lo largo del esfuerzo impuesto por las nuevas metas de finalidad. Estas descargas sólo son posibles, por otra parte, cuando la orientación ética está en crisis y cuando el control social del grupo está éticamente relativizado y no funciona como una unidad estable de conducta. De existir un control social severo y una consciencia moral rígida, y por lo mismo una represión sistemática de la agresión, la organización de personalidad sufriría más profundas frustraciones de carácter y los procesos neuróticos serían más frecuentes. Aquí cabe señalar que la insatisfacción de las metas de finalidad, cuando está asociada con un fuerte control social provoca la manifestación de sufrimiento moral y físico, y suele desembocar, a menudo, en la enfermedad mental.

La relativamente fácil expulsión de las tensiones es una de las características de toda fase de transición, o sea, de toda etapa todavía no sedimentada como cuerpo cultural. El número de riñas callejeras, de conversaciones violentas y de relaciones interpersonales con débil control de conducta, y de disposiciones colectivas para la agresión abierta que se produce en las sociedades imbricadas en un cambio de estructuras socioeconómicas, como es el caso aludido de los países subdesarrollados, es infinitamente mayor que las que se manifiestan en las sociedades donde esta estructura industrial ya está constituida y normalizada como una continuidad cultural.

En aquellas sociedades subdesarrolladas a que nos referimos, el individuo sufre menos profundamente. Su sufrimiento es más sensual o directo, y lo descarga con mayor facilidad que en las sociedades ya constituidas bajo el patrón urbano-industrial moderno. En estas otras, en cambio, el individuo, con mayor control social, produce más represión y una mayor cantidad de neurosis. La enfermedad mental es más común, no porque haya más movilidad en una que en otra sociedad —ambas son sociedades abiertas aunque en diverso grado—, sino porque, en un caso, la movilidad va acompañada de una mayor expulsión de las tensiones y en la otra se da una mayor represión de las mismas. La diferencia entre unos y otros está en que el sufrimiento de los primeros es más sensual o periférico; y en los segundos es más psíquico o profundo.

Las frecuencias agresivas son ciertamente más elevadas en las

Digitalizado com CamScanner

nuevas clases sociales que en las viejas, y ello se debe a que éstas suelen tener bien constituida la adaptación a su estatus, a su carácter social, a la meta de finalidad y a su orientación de carácter. Estas diferencias se dan también cuando se comparan las clases pobres con las clases acomodadas. Los niños de estas últimas son menos agresivos en sus relaciones interpersonales, pero también son menos frecuentes sus catarsis y sufren un mayor grado de represión. Su control social es mayor que el de los niños de las clases pobres, pero tienen más frustraciones profundas de carácter.

De este modo, las estructuras mentales de los grupos sociales que realizan adaptaciones de estatus en estas circunstancias van ciertamente rezagadas cuando se comparan con las estructuras referidas a la adaptación estética e instrumental del individuo y los grupos. En este último caso, la adaptación es relativamente veloz. Sin embargo, en lo ético y en lo conceptual esta adaptación resulta ser más lenta y se produce, por ello, un cierto desfasamientos entre lo formal y lo profundo de la adaptación.

Uno de los problemas característicos desenvueltos por este proceso de cambio de las estructuras mentales y socioeconómicas es el desnivel existente entre las fases relativas a la asimilación de las nuevas ideas y el carácter social que las mismas incorporan. La adaptación no suele ser homogénea o paralela, y se manifiesta una cierta inmadurez del individuo en lo que se refiere a la ejecución de sus relaciones sociales.

Esta inmadurez describe una experiencia de transición, pero también un desfasamiento de la realidad profunda comparada con la realidad externa. El proceso en sí implica confusión ideológica, inseguridad social, debilitamiento de las formas de solidaridad e incoherencia de las fuerzas psicológicas profundas que gobiernan el control social. La represión del impulso no es estable, debido a que ha disminuido la censura social y la conciencia de culpabilidad. El autocastigo ético es menor en estas circunstancias. Por añadidura, como esta apertura social suele ir acompañada de valores de acción competitivos, la adaptación de personalidad a estas metas adquiere un carácter tensional y repercute, con frecuencia, desfavorablemente, sobre la estructura de seguridad de los sujetos identificados con este sistema de conducta. No es extraño, incluso, que una de las respuestas sociales a esta situación frustradora sea la elaboración de formas autoritarias de control social actuando como represores externos de la conducta desorganizada. Así como la mayor parte de las metas de prestigio de las sociedades contemporáneas basadas en la movilidad social son la adquisición de estatus y sus instrumentos correlativos de poder y riqueza, el núcleo ético de las relaciones interpersonales de estatus se constituye en torno de formas de acción competitivas y rivalizadoras.

En función, por lo tanto, de la movilidad continua, en unos casos, y de la movilidad acelerada, en otros, nos encontramos con el hecho permanente de que ciertos grupos de la sociedad están en conflicto, más o menos abierto, con algún otro sector de su sociedad. Parte de este conflicto está vinculado con la orientación de estatus. La insatisfacción de éste es, asimismo, causa de resentimiento social y, por añadidura, su frustración sistemática provoca la aparición en el individuo de estados de inseguridad y desconfianza. Ambos estados forman en el individuo complejos de inferioridad, y con ello éste retira su adhesión profunda a su sociedad. Tal mecanismo constituye uno de los principales conductores de agresividad social, pues los estados de susceptibilidad y emotividad son, en gran manera, una secuela en esta clase de conflictos. Desde luego, la pérdida del sentimiento de seguridad está grandemente relacionada con una pérdida sustancial de identificación del individuo con el grupo propio,[31] lo cual equivale al debilitamiento de aquella integración que le permite vivir unido a una sociedad.

La personalidad eficiente es la norma de estatus urbano-industrial y, por lo mismo, el individuo sufre tanto por la falta de eficiencia como por la amenaza continua a su estatus que efectúa la norma competitiva. De este modo, la competencia y la rivalidad se constituyen en factores de ansiedad y en fuentes de conflicto y tensiones interpersonales.[32]

La movilidad espacial que acompaña al fenómeno urbano-industrial produce otro resultado: los grupos económicamente más pobres de la sociedad agraria son los que experimentan un más alto grado de desorganización social, aunque no son necesariamente los que acumulan más neurosis, pues, como señalábamos antes, en ellos actúa de reductor tensional la expulsión frecuente de sus cargas emotivas. En este sentido, uno de los caracteres más definidos de esta problemática de la personalidad en las sociedades que se abren a este desarrollo social y económico es el desarraigo, y a ello también debe añadirse la dificultad de fundar un comportamiento estable. La relativización de la conducta es

31. Murphy, 1947.
32. Esteva Fabregat, 1984*a*, pp. 129-158.

Digitalizado com CamScanner

una de las extensiones de carácter más destacadas del período de movilidad de la estructura y sirve para sumergir al individuo en una pauta de acción propiamente utilitaria.

Como consecuencia de todo esto, las formas de conflicto de personalidad derivadas del cambio social acelerado y de la movilidad de estatus son varias:

1) Dentro de uno mismo por desorganización progresiva del carácter y por desajuste del sujeto con su medio social.
2) Entre individuos por el logro de los mismos objetivos y a partir de la rivalidad interpersonal que resulta de la competencia.
3) Entre grupos por desigualdades en sus formas de vida y por la consciencia de la injusticia que se desenvuelve cuando se comparten las mismas metas de finalidad con éxito diferente.
4) Entre las formas históricas tradicionales y las nuevas que modifican y hasta sumergen a las primeras.

La salud mental

Hemos llegado a un punto en el que nuestra comprensión del carácter social y de las fuerzas dinámicas que lo moldean nos permite también darnos cuenta de cuáles son las fuentes que contribuyen de un modo más cierto a la consecución de una buena salud mental o, por el contrario, a la formación de la enfermedad mental.

Según nuestro enfoque antropológico cultural, la enfermedad mental existe antes que el individuo, pues la encontramos en la esencia misma de la orientación cultural y a través de la estructura social. A diferencia del enfoque clínico, que se basa en la observación directa del individuo, el enfoque antropológico cultural descansa en el análisis de las condiciones sociales en que vive el individuo y, además, en las observaciones de sus reacciones ante aquéllas. Por añadidura, hasta ahora no sabemos que exista un límite claramente definido en la Psiquiatría acerca de lo que es estar mentalmente enfermo o mentalmente sano, como tampoco existe una medida acerca de qué es ser un individuo normal y qué es ser un individuo anormal. Si contáramos con este criterio[33] podríamos estimar de una manera cierta las proporciones o frecuencias de salud y enfermedad mentales existentes en una sociedad.

33. Hollinghead, 1958.

Ahora nos son conocidos muchos estados de ansiedad y de neurosis que están asociados generalmente con la posición de estatus que ocupa el individuo o, lo que es igual, con las experiencias interpersonales relacionadas con su situación social y con las frustraciones que éstas desarrollan. Estos supuestos significan, básicamente, que los problemas de cada estrato social son específicos al mismo y que varían en su cualidad y número respecto de los de otro estrato.[34]

Según Hollingshead y Redlich,[35] el 87 % de los casos de esquizofrenia registrados en los EE.UU. se presenta entre las clases pobres y, asimismo, esta frecuencia está relacionada con el hecho de que las madres de estos individuos ejercían, en su mayoría, un papel dominante y sobreprotector en el seno de sus grupos familiares. Este fenómeno, también observado por nosotros en México, a su vez, está usualmente asociado con la realización de una autoridad paterna inestable. La inestabilidad del padre guarda una estrecha correspondencia con ciertos factores, entre otros, con la debilidad del control social y con un estado de desorganización de la personalidad y, por ello, del carácter social. Tales factores mantienen, por otra parte, una cierta correlación con los procesos de cambio social, que ya hemos mencionado, y que tienen un enlace indudable con los fenómenos de movilidad de estatus y de transición o reorganización de la cultura del individuo y del grupo.

Es también cierto que las patologías mentales de nuestra sociedad son variadas, y a ello concurre especialmente el hecho de que la estructura sociocultural de referencia es, asimismo, heterogénea. Y, como ya hemos indicado, las patologías mentales tienen una frecuencia que también varía según las formas de vida del grupo.

Las diferencias relativas a la distinta frecuencia de la enfermedad según sean las formas concretas de la experiencia espacio-tiempo-cultura se muestran comparando un mismo grupo racial puesto en un nivel sociocultural distinto. Este sería el caso que presenta J.E. Carothers,[36] cuando señala en el siguiente cuadro tales diferencias patológicas.[37]

34. *Ibíd.*
35. *Ibíd.*
36. Carothers, 1948, pp. 47-86.
37. Honigmann, 1954.

Digitalizado com CamScanner

Enfermedad	*Africanos de Kenia Índice anual por 100.000*	*Africanos de EE.UU. Índice anual por 100.000*
Psicosis orgánicas	1,12	75,7
Epilepsia	0,12	4,9
Defecto mental	0,40	6,0
Personalidad psicopática	0,10	1,4
Esquizofrenia	0,99	44,1
Paranoia	0,07	5,2
Psicosis maníaco-depresivas	0,13	13,4
Melancolía involutiva	0,05	0,6
Psiconeurosis	0,07	2,9
Psicosis no clasificadas	0,39	7,4

Sabemos que existen enfermedades, verbigracia, la imbecilidad y la idiocía, cuyas causas, aunque no totalmente claras, parecen ser debidas a defectos constitucionales[38] y lo mismo acontecería con las personalidades psicopáticas. Sin embargo, como señala Lemkau,[39] se trataría, generalmente, de referencias a síntomas y no a la determinación concreta de una etiología dinámica del fenómeno.

En relación con este problema del defecto mental constitucional, es indispensable recurrir al conocimiento de la experiencia social, pues en ésta es donde realmente encontramos aquel tipo de operación dinámica que considera el problema desde una perspectiva que hace del individuo un ser enfermo o sano según sean las situaciones relativas de desarrollo en uno u otro sentido. Estas condiciones primas de problemas nos llevan hacia la consideración de que la salud o la enfermedad mentales son fenómenos relativos a tiempo-espacio-cultura y vienen mayormente determinados por el grado de integración que mantenga el individuo con su grupo social y la coherencia específica existente entre sus capacidades constitucionales y los recursos adaptativos a su rol social con las metas de finalidad propuestas por su sociedad. A partir de un tal postulado, resulta evidente que unas sociedades están mejor integradas que otras, y dentro de éstas unos grupos y unos individuos resuelven mejor que otros esta clase de integración.

38. Lemkau, 1953.
39. *Ibíd.*

En nuestra cultura, la movilidad social y las metas de finalidad basadas en la satisfacción de valores de prestigio, nunca suficientemente satisfechos, constituyen factores de ansiedad en las relaciones interpersonales, porque están ligados a la adquisición de estatus, y, por lo tanto, a la gratificación o frustración del yo. Según los casos, las neurosis que afectan a los individuos de nuestra sociedad serían la expresión de las condiciones sociales de la cultura, y así ésta sería tanto un medio de desarrollo de la personalidad como un medio de frustración de la misma. En ambos casos, la situación misma de la personalidad dependería de cómo se satisfacen no sólo las necesidades básicas del individuo, sino también de hasta qué punto se logran cumplir las metas de finalidad y qué clase de esfuerzos relativos imponen éstas al individuo y al grupo. Asimismo, esta personalidad dependerá del grado de adecuación que mantengan entre sí los medios y los fines que forman su cuadro de experiencia.

Cabe hacer patente un hecho importante: el de que todavía nuestra cultura no proporciona al individuo garantías suficientes de estabilidad en el estatus adquirido, y por esta razón empieza a ser frecuente la realización, por individuos y por grupos, de esfuerzos superiores a la misma capacidad nerviosa de aquéllos para resistirlo. El desarrollo neurótico, que proporciona el mayor número de desarreglos mentales en nuestro tiempo, sería entonces un proceso determinado, esencialmente, por la susceptibilidad progresiva del individuo a la acción del carácter cultural y de los valores de orientación sobre su sistema constitucional de actividad.

En este caso, podemos atribuir dos resultados distintos a la rivalidad y a la competición derivadas de la finalidad de estatus. Una, de tipo creador, cual es la de que sirven para satisfacer los anhelos de superación del yo y colaboran en el desarrollo material de la sociedad humana. Otra, de fondo negativo, como es la de que suelen frustrar, con cierta frecuencia, la satisfacción de estos anhelos por el individuo, y por lo mismo conducen a la derogación del yo propio y a estados concomitantes de inseguridad y complejos de inferioridad y resentimientos sociales. Una tal situación, hemos señalado ya, constituye una fuente de conflicto agresivo pues conduce a la desconfianza social y convierte en enemigos de su sociedad a un gran número de individuos.

Las causas de la neurosis y las enfermedades mentales de nuestra sociedad deben ser buscadas en esta frustración del individuo y de los grupos, y por lo tanto en un fracaso en dominar suficientemente las técnicas del éxito que serían, por añadidura,

Digitalizado com CamScanner

las proporcionadas por el estatus. Técnicas tales como las de socialización del individuo y los cuadros de personalidad que resultan de la identificación del individuo con ciertos tipos de personalidad, verbigracia y como ejemplo, una madre obsesiva, un padre autoritario, con sus secuelas de frustración de la vida afectiva y de otras necesidades relativas al desarrollo individual, son defectos de carácter socialmente modelados provenientes de la experiencia sociocultural y expresan los resultados de esta experiencia en la estructura de personalidad de los sujetos.

En este sentido, es como puede hablarse de un carácter social y de una prolongación del mismo sobre la estructura del carácter individual. Así, lo que podemos considerar como objetivos culturalmente necesarios a satisfacer dentro del sistema de prestigio existente constituye, a la vez, una fuente de formación del carácter social y una fuerza compulsiva que actúa como el sinfín de una cadena inextricable de sucesos que explican las tensiones interpersonales y las neurosis.

En sentido riguroso, las diferencias entre una persona suspicaz y el delirio paranoico son, como dice De la Fuente,[40] sólo diferencias de grado, y la irracionalidad inserta en la ambición desmedida de poder y de riqueza es tan patente como lo son ciertas compulsiones psicóticas. La angustia y el miedo son, también, estados relativos a la experiencia de soledad, vergüenza y culpabilidad en el individuo, por lo tanto, estados de situación que se refieren a las normas sociales de la experiencia.[41]

El punto de partida de la enfermedad mental, entonces, se encuentra en los estados de tensión, y su marco de experiencia es la situación relativa a tiempo-espacio-cultura. Sabemos, por añadidura, que unas sociedades la excitan, que otras la sumergen y que, finalmente, otras la reducen. En este sentido, abundan los ejemplos de sociedades primitivas donde el carácter social se esfuerza en unir a los miembros de la cultura en una dirección cooperadora y altamente represora de la agresión y la rivalidad. Y, a la inversa, sabemos de otras que estimulan la orientación agresiva y la competición, precisamente porque su orientación de carácter tiende a desarrollar esta clase de tensiones.[42] Nuestra sociedad pertenece a este último tipo de orientación, sólo que, a diferencia de lo que suele ocurrir en la sociedad primitiva, la manifestación de este carácter es más compleja y se produce en condiciones funcionales más dinámicas, o sea, dentro de una estructura socioeconómica más abierta y ciertamente mucho más desarrollada y fluida.

Las tensiones aparecen, pues, acompañando a necesidades psicológicas y biológicas que no han sido satisfechas, y esto es más cierto en aquellos individuos que carecen de la capacidad social o física, según los casos, para resolver, a menudo, la contradicción existente entre los objetivos y las posibilidades reales de realización con que se cuenta para cumplirlos. Por lo mismo, podríamos decir que la satisfacción del yo y del desenvolvimiento de la salud mental confluyen en aquel punto donde están mutuamente bien integradas las técnicas de conducta y las metas de finalidad propuestas por la cultura. El sentido de pertenencia del individuo con su grupo y los estados de seguridad, cooperación, arraigo comunitario y participación o intercambio productivo con otros miembros de la comunidad o del grupo social son experiencias necesarias para el mantenimiento de la salud mental o, por lo menos, constituyen una porción importantísima de su desarrollo. En este caso, el planteamiento último de todo problema de salud mental es ciertamente el de la constitución de los medios en relación con las necesidades culturalmente modeladas, y desde un punto de vista normativo, o de mejoramiento social objetivo, es pedagógico.[43]

Como ha demostrado E. Fromm,[44] la solución fisiológica es relativamente simple. En cambio, donde la solución se vuelve compleja es en el marco de las relaciones socioeconómicas. Esta dificultad se refiere al hecho de ser éstas el resultado de factores diversos, entre los cuales se encuentra el modo de cómo cada sociedad está organizada —política y económicamente— y cómo esta organización determina sus formas de vida dentro de cada grupo social.

El procedimiento clínico será entonces necesario que trabaje íntimamente asociado con los métodos y las conclusiones de la antropología y las ciencias sociales, pues creemos que la elaboración por éstas de estudios sistemáticos de integración cultural ha proporcionado suficientes ejemplos respecto a la poderosa determinación del conflicto a partir de la sociedad, la cultura y el individuo. El sometimiento de todo problema de personalidad y de

40. De la Fuente, 1959.
41. *Ibíd.*
42. Benedict, 1939.
43. Esteva Fabregat, 1960, pp. 207-215.
44. Fromm, 1955.

Digitalizado com CamScanner

salud mental a sus correlaciones fundamentales de tiempo-espacio-cultura constituye, a nuestro entender, una de las maneras más comprensivas de enfocar el problema en sus proporciones reales, esto es, en aquellas proporciones dinámicas que nos parece haber puesto en evidencia a lo largo de nuestro planteamiento antropológico cultural.

CAPÍTULO 3

SITUACIÓN Y PROBLEMÁTICA

Relaciones de campo

El campo de Cultura y Personalidad es una de las disciplinas que se ha ampliado mayormente en los últimos tiempos. Su más importante desarrollo empírico y académico se manifiesta en los Estados Unidos y en aquellos países donde la Antropología se ha convertido en el campo de mayor actividad científica dentro de las ciencias sociales. Todos los países de influencia norteamericana y los de pasado colonial reciente, así como Iberoamérica en general, tienen en la Antropología una de sus ciencias más pujantes, y dentro de ella el campo de Cultura y Personalidad es, asimismo, uno de los de más amplias perspectivas de expansión. En los Estados Unidos, por ejemplo, en el período que comprende los últimos doce años, los cursos de Cultura y Personalidad dados en las universidades han aumentado significativamente,[1] y cabe todavía esperar una mayor expansión, habida cuenta del creciente interés por la Antropología y, dentro de ésta, por su dimensión psicológica.

En este sentido, contribuyen a esta expansión, por una parte, lo que podríamos llamar la psicologización de la sociedad y la necesidad de explicar el proceso social desde la perspectiva profunda, y, por otra, el deseo de los países jóvenes de conocerse a sí

1. Cfr. Lasker, 1963, p. 13.

Digitalizado com CamScanner

mismos por medio de preguntas que sólo puede contestar la investigación social. La Antropología juega un papel principal en el capítulo de las respuestas que se están dando, y vale señalar, entonces, que los aspectos de Cultura y Personalidad son los que despiertan mayor pasión y polémica. En todo caso, esto es más cierto si consideramos que el campo de investigación en sí de dicha ciencia está todavía en período constituyente y, por tanto, aún no están firmes las tradiciones relacionadas con la formalización conceptual. Asimismo, es también cierto que una de las vertientes de Cultura y Personalidad —la que corresponde a los datos biológicos— está insuficientemente desarrollada en lo que respecta al grupo de respuestas que le está pidiendo la Antropología, mientras que, por otra parte, se carece de modelos teóricos por medio de los cuales abordar con mayor precisión los problemas implícitos en los supuestos de nuestro campo. Sin embargo, es conveniente también decir que sus aportaciones empíricas son considerables y prometen un desenvolvimiento superior al que se propusiera inicialmente.

Debido a su relación con las psicologías de la Educación, el Conductismo, el Psicoanálisis y la Gestalt, y debido a su asociación actual con la sociología estructural funcional, el campo antropológico de Cultura y Personalidad es ya una investigación interdisciplinaria y, por lo mismo, es prácticamente el punto de reunión para una ciencia común a la Antropología, la Psicología y la Sociología.

En principio, pues, los estudios de Cultura y Personalidad tienen una historia muy reciente y en su definición de campo se refieren al estudio de las formas de conducta de los grupos sociales, tal como se manifiestan en las cualidades y estructura psíquica de sus miembros individuales. En todo caso, por cultura consideramos el conjunto de formas de vida, materiales y espirituales, que constituyen la herencia y la acción de una sociedad o grupo social en un momento determinado.[2] Por personalidad entendemos el conjunto de cualidades psíquicas heredadas y adquiridas por el individuo, así como las formas de acción que le son características durante su experiencia social y los estados de conciencia, profundos y manifiestos, que tiene de sí y del mundo exterior.[3] Ambas, cultura y personalidad, son dos variables inter-

2. Cfr. Esteva Fabregat, 1957*a*, pp. 101 ss.; y 1961, pp. 290 ss.
3. Para una ampliación de este problema, cfr. Esteva-Fabregat, 1961, pp. 295-300.

dependientes, y se manifiestan históricamente por medio de un grupo social o sociedad específica. Su vinculación funcional se produce a través de la estructura social, considerando ésta como la distribución que tienen los individuos dentro de una sociedad en términos de los roles específicos que ejecutan en ella, así como en términos de las formas de cultura que están implícitas en la acción individual y colectiva. De este modo, cultura, personalidad y estructura social son los objetos de investigación de nuestra disciplina.

Antecedentes

Antes de 1920, la Antropología carecía de preocupación psicológica. Como únicas aproximaciones psicologistas podemos considerar los evolucionismos psicológicos de E.B. Tylor (1865), J.G. Frazer (1890) y L. Lévy-Bruhl (1910). No obstante, tales aproximaciones pueden considerarse más bien como esfuerzos destinados a describir el progreso de las formas culturales a partir de los pueblos primitivos. Antes de dicha época, la Antropología estaba más próxima al historicismo y a los problemas del difusionismo cultural que a cualquier otra preocupación teórica.[4] Así, durante el primer cuarto de nuestro siglo veía con recelo las teorías y los métodos psicológicos por estimar en éstos una tendencia a considerar como universales fenómenos de conducta propiamente occidentales o de manifestación regional. El cambio de rumbo hacia la psicologización de la Antropología se produjo en el segundo cuarto de este siglo. Este cambio se efectúa en los Estados Unidos y un poco en Gran Bretaña. Los primeros intentos se manifiestan como descripciones de modos de conducta que incluyen, por ejemplo, biografías de indígenas americanos, estados de agresión, actitudes relativas de receptividad y análisis de verbalización. En realidad, el análisis y la interpretación de los materiales eran más bien pobres, aunque tales descripciones empiezan a estar influidas por la terminología y los problemas del Psicoanálisis, con lo cual se inicia una orientación hacia la psicología profunda.

C.G. Seligman (1924) señalaba, en aquel entonces, la necesidad de contar con la Psicología para todo lo referente a la explicación de los problemas derivados del estudio de la conducta hu-

4. Cfr. Esteva Fabregat, 1957*a*, pp. 96-101.

Digitalizado com CamScanner

mana, y al mismo tiempo aplicó conceptos de introversión y extroversión para identificar la psicología primitiva y europea, respectivamente. Este interés por los problemas psicológicos de la conducta humana llevó a este autor al estudio del inconsciente racial y al de las ideas profundas que se ocultan detrás de las creencias y costumbres de los pueblos. Quienes mayormente influyeron en Seligman fueron Jung y Freud, pues en la psicología de éstos vio la posibilidad de comprender las motivaciones y las emociones, sobre todo porque las explicaban.[5]

Con la aparición de *Tótem y tabú* (1920), Freud influyó ampliamente sobre la Antropología Cultural, en particular respecto del historicismo y en relación con el problema del origen y motivo de ciertas instituciones. Aunque Kroeber (1920), Lowie (1920) y Boas (1920) —los tres grandes de la antropología americana— hicieron objeto de críticas muy severas las ideas de Freud, sin embargo consideraron de gran utilidad la aplicación de la teoría psicoanalítica al trabajo de campo.[6] En este sentido, las teorías psicoanalíticas se convirtieron en hipótesis de trabajo para la Antropología, del mismo modo que fueron como un descubrimiento para ésta, en cuanto le permitieron avanzar muchísimo en la explicación de la conducta humana, sobre todo la de los primitivos.

Según esto, Cultura y Personalidad empezó a constituirse en campo especializado de la Antropología Cultural como una reacción contra algunas de las afirmaciones del Psicoanálisis, de manera que su integración misma como antropología psicologista aparece ligada a las incidencias del Psicoanálisis y, por añadidura, de la Psiquiatría. Esta última ha influido, sobre todo, en lo que se refiere a la valoración psicológica de los resultados de la socialización infantil, de la anormalidad, del instinto, de los traumas, de la enfermedad mental y de los problemas de personalidad.[7] Respecto a esta última influencia, desde 1928 es notoria la publicación de trabajos antropológicos cuya problemática guarda relación íntima con las cuestiones psiquiátricas.[8] Por añadidura, el objeto central de esos trabajos era conocer, por contraste, los tipos de proceso cultural que conducían, respectivamente, a la anormalidad o a la normalidad. Asimismo, la Psicopatología ha buscado en la Antropología Cultural muchas de sus respuestas a problemas específicos de conducta neurótica. Si bien es notoria

5. Cfr. Singer, 1961, p. 11.
6. Cfr. Kluckhohn, 1961, p. 488.
7. Cfr. Esteva Fabregat, 1961.
8. Cfr. Kluckhohn, 1961, p. 505.

la influencia mayor del Psicoanálisis en el desarrollo del campo de Cultura y Personalidad, las bases teóricas del mismo corresponden, originariamente, a Edward Sapir, Margaret Mead y Ruth F. Benedict. Estos antropólogos iniciaron su trabajo conociendo muy bien los problemas y planteamientos psicoanalíticos, pero trataron, sobre todo, de verificarlos empíricamente. Lo mismo hicieron Malinowski, en Gran Bretaña, y Géza Röheim, en Hungría, y en EE.UU. posteriormente. En cambio, la psicología no profunda ha tenido poca influencia dentro de la Antropología Cultural. Después de estos autores, el campo de Cultura y Personalidad se ha enriquecido y ha sufrido ampliaciones importantes. A su investigación se han aplicado un gran número de antropólogos y, últimamente, sociólogos, de manera que sería demasiado prolijo considerarlos tanto histórica como críticamente. Por esta razón, nos limitaremos a describir el campo de Cultura y Personalidad en su linea teórica y metodológica principales, de modo que en el curso de esta descripción aparecerán los autores que, en nuestro entender, han tenido, y tienen, un papel importante. Lo que nos interesa es el planteamiento del campo y su enfoque, por lo que nos vemos obligados a reducir grandemente su contenido, su problemática, su formalización conceptual y su crítica. En todo caso, tales extremos estarán implícitos en el desarrollo de nuestra exposición.

Componentes teóricos

Lo que mayormente define los intereses del campo de Cultura y Personalidad es el hecho de haberse concentrado en el estudio de tres problemas principales: 1) el de la relación específica de la cultura con la naturaleza humana, 2) el de la relación específica de la cultura con la personalidad típica de una sociedad y 3) el de la relación específica de la cultura con la personalidad individual. En este sentido, una de las cualidades por las que este campo de investigación se distingue de otros dentro de las ciencias humanas consiste en que sus estudios de aplicación se han realizado casi siempre en términos de contestar problemas planteados por la teoría.[9]

La masa de datos empíricos aportados hasta ahora por la Antropología se refieren, en lo fundamental, a tipos psicológicos derivados del estudio de sociedades primitivas y queda, por tanto,

9. Cfr. Singer, 1961, p. 15.

Digitalizado com CamScanner

mucho por hacer en lo que se refiere a la aplicación del método en sociedades heterogéneas y modernas. Según esto, la mayor parte de las conclusiones de Cultura y Personalidad derivan de experiencias de campo tenidas por los antropólogos con sociedades de estructura funcional relativamente simple, si bien, como veremos, se han efectuado aplicaciones del método y sus técnicas en las sociedades urbano-industriales modernas.

En este caso, se ha demostrado que el obstáculo mayor que ofrece la aplicación del método antropológico al conocimiento de la personalidad de los grupos sociales urbano-industriales se refiere más a inconvenientes relacionados con la dificultad inicial que resulta de aislar rasgos diferentes de conducta que se manifiestan sincrónicamente que a la teoría misma en que se sustenta el enfoque de Cultura y Personalidad. Este último resulta ser básicamente correcto. Sin embargo, cabe reconocer con Singer,[10] que mientras la problemática de campo ha sido planteada con cierta precisión, sobre todo en lo que se refiere a establecer la naturaleza de las relaciones entre la personalidad individual y la cultura, la formalización teórica y sus modelos de investigación han tenido un desenvolvimiento insuficiente.

Los postulados centrales del campo de Cultura y Personalidad han sido expuestos por varios antropólogos, de entre los cuales M. Mead, Linton y Kluckhohn son los que han avanzado más en lo que se refiere al cuerpo teórico de sustentación. El punto de partida es relativista[11] y generalizador. Relativista en cuanto al reconocimiento de que las proyecciones psicológicas de los seres humanos son adaptaciones ambientales determinadas, y generalizador en cuanto al reconocimiento de la presencia de ciertas cualidades inherentes, propias o características, del equipo biológico humano. En este sentido, los rasgos de personalidad van de lo específico a lo general, de manera que la relatividad domina sobre lo absoluto.[12]

Este relativismo supone, por ejemplo, que cuando hablamos de las formas de conducta que adoptan los miembros de una sociedad determinada localizamos los fenómenos de personalidad específicos en términos de dicha sociedad, de manera que, parafraseando a M. Mead,[13] entonces decimos: «los hombres de esta

10. *Ibíd.*, p. 61.
11. Véase mi trabajo 1957*b*, donde presento la problemática referida al relativismo cultural dentro del contexto de las ciencias sociales.
12. Cfr. Mac Kinnon, 1944, p. 43.
13. 1939, pp. X-XI.

cultura son muy tímidos; las mujeres de esta cultura tienen miedo a la magia; o los niños de esta cultura son muy dóciles [...]». En cambio, no generalizamos, ni decimos: «es propio de su naturaleza que los hombres sean muy tímidos; es propio de su naturaleza que las mujeres sean miedosas; o es propio de su naturaleza que los niños sean muy dóciles». En todo caso, estas cualidades las referimos a su contexto funcional tiempo-espacio-cultura. No se llega, sin embargo, a los extremos de Dewey, cuando dijo: «no hay naturaleza humana, sino nuestra cultura»,[14] ni tampoco a los de Ortega y Gasset, cuando afirmaba: «el hombre no tiene naturaleza, sólo tiene historia».

Como consecuencia de este relativismo cultural, las generalizaciones hechas acerca del complejo de Edipo, la ubicación de los símbolos oníricos, las etapas de la personalidad y las llamadas diferencias innatas de personalidad entre hombres y mujeres, o entre razas, se consideran como generalizaciones que deben ser convalidadas por medio de estudios cruzados, esto es, cotejando culturas diferentes, pero en todo caso se trata de generalizaciones sólo válidas dentro del marco de una cultura.[15]

El principio más importante de que se parte en las investigaciones de Cultura y Personalidad es el de que todos los seres humanos normales, cualquiera que sea su raza, poseen un equipo psíquico filogenéticamente semejante, lo cual hace que su organización psicológica o estructura de personalidad dependa del patrón de cultura dominante. En este sentido, las formas de socialización con las que se relacionan los miembros de una sociedad determinada no tienen que ver con los caracteres raciales del grupo social específico, ya que, en todo caso, lo que consideramos son fenómenos relativos a los componentes tiempo-espacio-cultura. Conforme a eso, las diferencias raciales en sí no determinan los tipos de personalidad.[16] Por tales razones, las sociedades primitivas y modernas no pueden generalizarse en cuanto a los aspectos psicológicos, como hicieron algunos filósofos sociales[17] cuando afirmaron que los primitivos eran individuos incapaces de razonar lógicamente y que, además, poseían un pensamiento simple o infantil y una psicología o personalidad uniformes. Para evitar la comisión de tales errores,

14. Citado por Singer, 1967, p. 17.
15. Cfr. Singer, 1961, pp. 16-17.
16. Cfr. M. Mead, 1953, p. 646.
17. Recuérdese, en ese caso, a L. Lévy-Bruhl y sus teorías acerca de la conformación de una mentalidad prelógica en el hombre primitivo.

Digitalizado com CamScanner

Kluckhohn[18] señala la necesidad de que el análisis psicológico sea visto histórica y situacionalmente. Según esto, los argumentos teóricos deben ser congruentes con los datos empíricos. Así, por ejemplo, no podemos hablar de un inconsciente racial, ni mencionar un esquema referido a la evolución mental de la humanidad, si previamente no poseemos una masa de datos históricamente considerados. El hecho cierto, en este caso, es el de que los pueblos primitivos desenvuelven tipos diferenciados de personalidad, dependiendo su estructura y organización psicológicas de los componentes específicos de socialización infantil y adulta dominantes.

Supuesta una unidad psíquica en el género humano, desde el punto de vista biológico general se reconoce, sin embargo, la existencia de diferencias individuales atribuidas a la edad, al sexo, al temperamento, a la constitución y a los factores genéticos, de manera que ciertas formas de conducta están relacionadas con procesos fisiológicos derivados de la edad y el sexo, y con fenómenos de coordinación referidos al lenguaje y a sus significados, así como con otros de tipo reflejo. Éstas se convierten en causas primarias, pero las formas que se adoptan para resolver las demandas derivadas de estas causas son culturales y corresponden a una experiencia ambiental específica.[19] Conviene añadir, entonces, que las formas de conducta humanas no se explican por el sistema de necesidades del individuo, sino que están determinadas por el ambiente externo —social, cultural y ecológico—, constituyendo una experiencia mayormente común para los miembros de la sociedad o grupo social participante.[20] Esta es la razón por la que se dice que, más que servir a un sistema de necesidades fisiológicas, la conducta humana sirve a un sistema de valores asociados con motivaciones. Cada uno de esos valores representa una situación total.[21] Los fenómenos que estudia el campo de Cultura y Personalidad se manifiestan, pues, en un nivel de estudio no fisiológico.[22]

Así, como el hombre parte de una base biológica altamente adaptativa, su capacidad plástica es enorme, de modo que su especificidad de carácter está íntimamente relacionada con los estándares culturales existentes y con el medio externo concreto en

18. 1961, p. 504.
19. Cfr. Linton, 1945, pp. 25 ss.
20. *Ibíd.*, p. 30.
21. Cfr. Lee, 1953, pp. 337-338.
22. Cfr. Kluckhohn, 1953, p. 4.

que se desenvuelve. Asimismo, y refiriéndonos a la vida psíquica, los ritmos culturales son más poderosos que los fisiológicos. Esta es la razón por la que un fracaso en la satisfacción de una necesidad de prestigio, culturalmente estimulada, puede producir más infelicidad y frustración que el racionamiento de la comida o la prohibición sexual.[23]

De este modo, las diferencias de personalidad se deben a la combinación de ciertos factores: 1) a vivir el hombre en grupos sociales heterogéneos, 2) a la constitución individual y 3) a las influencias específicas de sus relaciones con el medio externo.[24] Por lo que hace a las relaciones del hombre con su medio externo, se pone de relieve que un gran número de formas de cultura están asociadas con los ritmos o ciclos de la Naturaleza, verbigracia, el calendario de actividades cotidianas, el cual está normalmente organizado en términos de las estaciones del año. Asimismo, se advierte que toda sociedad humana es el resultado de una experiencia social múltiple cuya integración se basa en la interacción específica y general que efectúan entre sí individuos de varias generaciones; y ecológica en cuanto es, a la vez, un intercambio y una adaptación al espacio en que existe. Debido a eso, podemos afirmar que, por una parte, las culturas emanan de sistemas de comunicación, históricamente configurados, que se manifiestan entre individuos, dentro de individuos, y de éstos con el medio. Tales sistemas son las regularidades que dan significado a la experiencia humana.

De acuerdo con esto, toda cultura es un *totum* de experiencia integrada en la que participan establemente sus miembros. Cada sociedad posee, entonces, un sistema de organización, una estructura social y unas formas de comportamiento específicas. De este modo, cualquier modificación producida en una de sus partes afectará a las demás. Como, por otro lado, toda sociedad constituye un proceso histórico único, y tiene su origen en el pasado, para el conocimiento de la misma es indispensable tener presente su historia. Sin embargo, es importante añadir que, si bien son diferentes entre sí, las culturas poseen organizaciones y estructuras comparables, verbigracia, la familia, las castas, las técnicas económicas y otros elementos que, a menudo, aparecen como universales. Por añadidura, en cuanto es histórica y depende, por lo tanto, de relaciones externas —culturales y ecológi-

23. Cfr. M. Mead, p. X.
24. Cfr. Alexander, 1953, p. 433.

Digitalizado com CamScanner

cas—, toda cultura es susceptible al cambio, lo cual significa que es un producto que se reinterpreta continuamente por medio de las nuevas generaciones. Esta reinterpretación implica que ciertos cambios individuales tienen influencia sobre el grupo social, mientras que los cambios producidos en las categorías sociales de la sociedad —digamos, en la organización de conducta de los grupos de sexo, de edad, o en los ocupacionales— afectan, desde luego, a todo el sistema.[25] La estructura psicológica humana sería, pues, imposible concebirla aislada de asociaciones, físicas y sociales, con otros individuos de su especie, de manera que su personalidad depende de un orden social y de una herencia cultural.[26]

Bases y dinámica de la personalidad

Una de las más importantes aportaciones hechas por los antropólogos al conocimiento de la conducta humana vista psicológicamente consiste en haber mostrado qué clase de ideas y de comportamientos aprenden los individuos de una sociedad, y cómo y en qué condiciones y situaciones las aprenden.[27] Según eso, la conducta humana está dominada por la institución en la misma de costumbres y creencias específicas que se manifiestan como identificaciones específicas realizadas con autoridades psíquicamente interiorizadas.[28] Por añadidura, esta conducta tiene su punto de referencia en la cultura de sustentación y, por lo tanto, reconoce valores peculiares a los hechos de la vida social. La importancia del concepto de cultura reside en que su existencia es más duradera que la vida de cualquier hombre, de modo que si bien los procesos de personalidad derivan, inicialmente, de las cualidades orgánicas del individuo humano y puede considerarse, por lo tanto, que son la representación de sus potencias en acción, sin embargo, es a través de la cultura como se ponen en actividad organizada. De acuerdo con eso, la forma de un acto sólo puede ser entendida acudiendo a las fuentes emocionales e intelectuales del individuo en términos de la sociedad que las nutre.[29] Así, todo proceso cultural debe ser puesto en relación con el

25. Cfr. M. Mead, 1953, p. 647.
26. Cfr. Hallowell, 1953, p. 601.
27. Cfr. Haring, 1956, p. 22.
28. Cfr. Kluckhohn y Murray, 1953, r.
29. Cfr. R. Benedict, 1939, p. 75.

fondo de las emociones, motivos y valores instituidos por la cultura.[30] Esto quiere decir que la organización de las actitudes y motivaciones individuales está íntimamente relacionada con las condiciones sociales.[31]

El hombre es el sujeto donde se integran dinámicamente los procesos de realidad que llamamos sociedad, cultura y personalidad,[32] lo cual significa que si bien a los efectos de una diferenciación conceptual para su estudio por separado, los conceptos de sociedad, cultura y personalidad pueden ser aislados, en cambio, no pueden considerarse como variables independientes. En ese sentido, la integración de la cultura se efectúa por medio de procesos de personalidad, esto es, inicialmente a través de la interacción adulto-niño que supone que las experiencias tempranas tienen un efecto estable sobre su personalidad, mientras que, por otra parte, las personalidades características de los miembros típicos de una sociedad determinan la conducta y creencias de dicha sociedad.[33] El hombre es, pues, el punto en el que los datos psicológicos y los socioculturales se integran en un proceso de investigación. Esta es la razón por la que Kardiner[34] ha destacado que quizá el punto principal que permite arrancar hacia una antropología de tipo netamente psicológico es el hecho de haberse admitido como legítimo de la Antropología Cultural el estudio del individuo.

Puede afirmarse, por lo tanto, que toda personalidad individual se desenvuelve mediante la internalización o consciencia social de ciertos contenidos culturales, como son: 1) una conducta adecuada para cada situación, 2) la adaptación de cada respuesta a formas habituales, 3) la ejecución normal de las respuestas habituales[35] y 4) cada conducta debe ajustarse a los quereres y limitaciones derivadas de la relación con otros individuos.[36] Esta interpretación supone que los individuos con quienes se está en contacto son los que más influyen en la formación de la personalidad,[37] lo cual significa que las estructuras de personalidad se constituyen dentro de las relaciones interpersonales.

30. *Ibíd.*, p. 78.
31. Cfr. Hunt, 1953, p. 456.
32. Cfr. Hallowell, 1953, p. 600.
33. Cfr. Whiting y Child, 1953, p. 305.
34. 1961, p. 487.
35. Cfr. Linton, 1945, p. 111.
36. Cfr. Mowrer y Kluckhohn, 1944, p. 86.
37. Linton, 1946, p. 176.

Digitalizado com CamScanner

La Antropología centra, como vemos, su preocupación principal en el estudio de las técnicas adaptativas que emplea cada sociedad para socializar a sus miembros, y para ello parte del supuesto de que cada adaptación es un ajuste individual por medio del cual el individuo obtiene aprobación social. Es cierto, entonces, que, si los seres humanos son educados o socializados dentro de condiciones diferentes, su experiencia perceptual, relacionada con el sistema de necesidades, será distinta, de modo que éstas constituirán un orden de realidad culturalmente definido.[38] En principio, pues, la manera como el individuo responde a una situación específica puede considerarse más por lo que le ha sido enseñado que como manifestación de lo que es intrínsecamente su personalidad. Esta es la razón por la que se espera que la mayoría de los individuos miembros de un grupo social responderán de un modo semejante ante ciertas situaciones. Esto significa que el individuo no desarrolla por sí mismo su conducta social básica, o sea, no parte de su propia experiencia, sino que lo hace con la experiencia previa de los demás.[39] Por lo mismo, cuando nacemos entramos en una sociedad que ya funciona. Como consecuencia, toda variabilidad en las soluciones, será una variabilidad dentro de un sistema de soluciones posibles.[40] Por lo tanto, si se emplean supuestos acerca de la naturaleza innata de un determinado grupo de deseos, o si se consideran como filogenéticamente determinados un cierto número de mecanismos perceptuales, o si se considera que la conducta social depende del aprendizaje de la misma y que es muy importante saber cómo se aprende para el conocimiento de la formación del carácter, entonces, lo que diferencia al enfoque de Cultura y Personalidad de la teoría psicológica es la inclusión de procesos socioculturales en la descripción de la conducta de los miembros de una sociedad.[41]

Por tales razones, y como señala M. Mead,[42] cuando se dice: en tal cultura los hombres casados deben hacerse los desentendidos con respecto de sus suegros, se está haciendo una afirmación cultural, y cuando se añade que este desentendimiento está reforzado por un sentimiento de vergüenza, entonces se hace una declaración implícita de Cultura y Personalidad, puesto que el reconocimiento del sentimiento de vergüenza refiere a una conducta intrapsíquica que se manifiesta sin acudir ni al análisis ni a la teoría psicológica. Si se dice, en cambio, que en tal cultura se impone el tabú de suegra por medio de un sentimiento de vergüenza, o si se dice: el individuo aprende a asociar la exposición de ciertas partes del cuerpo con la desaprobación social, de modo que responde a la presencia de su suegra como si fuera una exposición prohibida, se trata de una clase de afirmación donde el *aprende a asociar* supone ya una teoría de la Educación. De esta manera, el enfoque de Cultura y Personalidad puede utilizar, como parte de sus esquemas conceptuales, una sistemática puramente asociativa.

38. Cfr. Hallowell, 1953, p. 608.
39. Cfr. Linton, 1945, p. 54.
40. Cfr. Rockwood, 1953, p. 346.
41. Cfr. M. Mead, 1953, p. 643.
42. *Ibíd.*, p. 642.

La idea básica que rige esta concepción es, por lo tanto, el supuesto de que la naturaleza del individuo está sometida al ambiente social, de modo que la única manera de estudiar el proceso de personalidad es, por una parte, analizar las condiciones culturales en que se manifiesta y, por otra, considerar los componentes de la estructura social. Según esto, las técnicas adaptativas son culturales, y se manifiestan dentro de un contexto social que las transmite a sus miembros, de modo que como la cultura y la estructura social son funciones interdependientes dentro de la sociedad, para comprender el sistema de personalidad será necesario establecer su organización total. En tales términos, una teoría dinámica de la personalidad tiende a centrarse en el estudio de la conducta del individuo, y tendría su base en cuatro premisas: 1) la conducta de todos los organismos es funcional, 2) toda conducta implica conflictos y ambivalencias, 3) la conducta sólo puede comprenderse en relación con el campo en que ocurre[43] y 4) todos los organismos vivos tienden a conservar un estado de integración máxima o búsqueda de consistencia interna.

Aunque hay un cierto número de instituciones básicas cuyos componentes culturales se transmiten y aprenden establemente, las culturales no son fenómenos estáticos, de manera que en el tiempo y en el espacio se modifican, más o menos sustancialmente, por medio de la difusión, de los inventos y del conflicto social. Si los cambios son estables, pueden convertirse en rasgos de carácter. Así, cuando un cierto tipo de relaciones interpersonales igualitarias es sustituido por otro de relaciones muy jerarquizadas, debemos suponer que se producirán cambios intrapsíquicos y, por lo tanto, existirá una correlación entre el cambio de personalidad y el cambio en las relaciones sociales. De este modo, y como ejemplo, un cambio en el patrón cultural que rige las rela-

43. Cfr. Mowrer y Kluckhohn, 1944, p. 69.

Digitalizado com CamScanner

ciones interpersonales entre dos individuos —padre-hijo, patrono-empleado, etc.—, significará también cambios estructurales funcionales.[44] Por añadidura, los cambios estructurales funcionales son muy frecuentes en las sociedades urbano-industriales y muy escasos en las primitivas. En cualquier caso, se manifiestan cambios en la actividad cultural porque toda personalidad reside en el individuo, no en el sistema social, de manera que una vez constituida la personalidad ésta se vuelve una entidad más o menos independiente que tiene la propiedad de interactuar con el sistema social.[45] Asimismo, y es importante, la interacción psicológica entre personalidades produce nuevas diferencias de personalidad, de modo que la estructura de personalidad en nuestras sociedades urbano-industriales, debido a la heterogénea organización funcional que las distingue, es dinámica y sus mutaciones o cambios son relativamente frecuentes.[46] Por el contrario, las sociedades primitivas, debido a su menor espectro funcional, disminuyen las diferencias de personalidad, y por lo tanto, disminuyen su capacidad relativa para el cambio y la mutación socioculturales. De esta manera, la estabilidad relativa de la estructura de personalidad será relativa a la estabilidad de las funciones sociales que ejecutan el individuo y su grupo social. Si la mutación estructural-funcional es frecuente, entonces será también frecuente la mutación de los rasgos de carácter.

Reconocida la existencia de diferencias de personalidad derivadas, dinámicamente, de las relaciones del individuo con su medio externo, y reconocido que estas diferencias son más frecuentes cuanto más heterogénea es la estructura funcional de una cultura, es por lo tanto importante reconocer en las instituciones de socialización y en los valores de orientación de la conducta los factores de homogeneización de la personalidad. De esta manera, el concepto de cultura como ingrediente principal de la personalidad se emplea, como vemos, en el sentido del amplio conjunto de presiones institucionales a que están sometidos los miembros de un grupo social determinado.[47] Así, se procura transcender las diferencias individuales por medio del conocimiento de la estructura del contexto en que ocurre la socialización o proceso formativo, y no se consideran decisivos los niveles episódicos del carácter individual.[48] Es,

44. Cfr. M. Mead, 1953, p. 645.
45. Cfr. Inkeles, 1953, p. 588.
46. Cfr. Alexander, 1953, p. 434.
47. Cfr. Kluckhohn, 1953, p. 63.
48. Cfr. Bateson, 1956, p. 132.

entonces, en las relaciones organizadas y en los patrones de cultura donde se manifiestan las estructuras psicológicas homogéneas o comunes a un cierto número de individuos dentro de una sociedad específica.

Estructura de la personalidad básica

Una de las contribuciones más importantes hechas al desarrollo del enfoque psicoanalítico dentro de la Antropología Cultural ha sido la de Abram Kardiner al aplicar la técnica del psicoanálisis a los datos empíricos aportados por los antropólogos. La presencia de Kardiner entre los antropólogos ha tenido una importancia considerable, puesto que ha servido para abrir nuevas perspectivas, aunque su resultado teorético más importante ha sido aquél por el cual se establece la caracterización psicológica por medio de los datos culturales. Hasta el momento de incorporarse Kardiner a la Antropología, ésta se ocupaba de la teoría psicoanalítica y de ciertos de sus postulados, pero rara vez se aplicaban rigurosamente las técnicas de análisis que son específicas a esta clase de psicología. Por añadidura, el motivo principal de esta falta de rigor era el desconocimiento de la técnica profunda, y por ello la incapacidad de correlacionar los diversos datos de la vida emotiva y afectiva en términos de la adaptación y relación del individuo con las fuentes socioculturales de la misma. En tal caso, el avance más considerable se hizo cuando la técnica psicoanalítica descubrió el modo como las instituciones culturales producen determinados efectos sobre el individuo.

En todo caso, la primera aplicación sistemática de la teoría y las técnicas psicoanalíticas a los estudios antropológicos de campo relativos a Cultura y Personalidad consistió en el empleo del concepto *estructura de personalidad básica*, concepto mediante el cual se estableció la importancia de ciertos datos de socialización infantil que antes se consideraban secundarios dentro de la Antropología Cultural. Este concepto se lo debemos a Kardiner.

La primera presentación analítica del concepto estructura de personalidad básica fue hecha en 1939,[49] y un desenvolvimiento más preciso del mismo se publicó en 1945.[50] Acerca de su impor-

49. Los materiales alusivos y su análisis correspondiente se publicaron en *The individual and his society*. Nosotros hemos utilizado la traducción española.
50. La obra a que me refiero es *The Psychological Frontiers of Society*. En 1955 se publicó una traducción española. Véase Bibliografía.

Digitalizado com CamScanner

tancia histórica, cabe señalar que uno de los aspectos más significativos de la colaboración que supuso el intercambio científico entre Kardiner y la Antropología Cultural fue el de que en la discusión de la técnica psicoanalítica empleada, y en cuanto a la utilidad específica de sus aplicaciones, algunos antropólogos aportaron materiales de campo de primera mano sobre culturas primitivas. Más tarde, en un intento de someter a prueba la capacidad de la técnica, se incorporaron materiales relativos a una población de los EE.UU.: Plainville. Esto ocurrió en 1945.

El resultado inmediato de este intercambio interdisciplinario se tradujo en la confirmación de que la técnica psicoanalítica en el tratamiento de los datos culturales permite conocer la dinámica de ciertas funciones del carácter individual, mientras que, por otra parte, se puso de manifiesto cómo ciertos *universales* de la teoría psicoanalítica deben ser sometidos a la prueba permanente de los estudios empíricos de campo, especialmente en términos de su relatividad tiempo-espacio-cultura.

Esto ha sido reconocido por Kardiner, sobre todo al insistir en la referencia sociocultural que tienen los procesos psicológicos. Con este motivo, Kardiner pone de manifiesto cuán importante viene a ser para el científico social el conocimiento de las técnicas psicoanalíticas, especialmente porque dichas técnicas constituyen un instrumento de explicación profunda, al que antes no se tenía acceso por falta de familiarización con las mismas. En este sentido, ciertas preguntas que el mismo Kardiner se hace acerca de la relatividad tiempo-espacio-cultura de las instituciones aclaran grandemente el punto de partida para la investigación psicológica dentro de la Antropología Cultural. Así, por ejemplo, al problema de por qué las sociedades varían en la institución de ciertas disciplinas, controles de impulsos y otros aspectos del comportamiento, por ahora, dice Kardiner,[51] sólo puede responderse destacando que, en general, eso está determinado por la organización social y por las técnicas de subsistencia.

Por estructura de personalidad básica, Kardiner entiende un conjunto de caracteres, psíquicos y de comportamiento derivados de la acción de las instituciones de una sociedad sobre el individuo.[52] Estas instituciones son las disciplinas aplicables a los niños, la instrucción del lenguaje y sus símbolos ideológicos, las técnicas de subsistencia, los sistemas de pensamiento,[53] y las

51. 1961, p. 479.
52. Cfr. Kardiner, 1945, p. 37.
53. *Ibíd.*, p. 140.

constelaciones culturales compartidas por los miembros de una sociedad como resultado de sus primeras experiencias. Este concepto de personalidad básica no se refiere a la personalidad total, sino más bien al sistema proyectivo o de valores que son fundamentales para la orientación de personalidad del individuo.[54]

En todo caso, la estructura de personalidad básica nos dice cómo difiere un miembro de una cultura del de la otra.[55] Esta estructura de personalidad básica se manifiesta como una tendencia nuclear en todos los individuos que se han socializado dentro de la misma cultura. Por lo tanto, si bien es cierto que se pueden encontrar variaciones de personalidad dentro de una sociedad determinada, también es cierto que las condiciones sociales serán institucionalmente semejantes, de manera que los rasgos comunes a todos los individuos de una sociedad constituyen su estructura de personalidad básica. Aquellos otros rasgos por los que se diferencian entre sí son los caracteres específicos.[56] Se trata, por lo tanto, de un instrumento dinámico que sirve para estudiar los factores que producen el ajuste relativo del individuo a su sociedad y, sobre todo, es indispensable para conocer las tendencias nucleares de una serie de individuos dentro de una sociedad.

Al considerar este planteamiento de la personalidad básica, Kardiner nos proporciona, sobre todo, una técnica de investigación psicoanalítica, para lo cual es indispensable disponer de información de campo sobre instituciones primarias y secundarias. La psicodinámica, por otra parte, no describe la personalidad básica, sino que más bien facilita conocimiento acerca de qué formas de conducta son responsables de ciertos rasgos de carácter o qué tipo de combinación es la responsable de una determinada configuración de personalidad.[57] Lo importante de la psicodinámica es, en todo caso, que el individuo es considerado más que un mero receptor pasivo de cultura, puesto que más bien es visto como una persona que se comporta emotivamente sobre su experiencia.[58] De este modo, cualquier cambio introducido en las prácticas de una sociedad y en sus sistemas de relaciones huma-

54. Cfr. Linton, 1955, p. 10.
55. Kardiner *hace el reconocimiento* (1949, p. 65) de que entre individuos de una misma sociedad existen diferencias. Por añadidura, llama a esta diferenciación *carácter específico*.
56. Cfr. Kardiner, 1949, p. 65.
57. *Ibíd.*, p. 63.
58. Cfr. Hoebel, 1958, p. 583.

Digitalizado com CamScanner

nas hará que cambien también los sistemas proyectivos de la misma, aunque el cambio en éstos tarda siempre más en manifestarse.[59] En todo caso, por ejemplo, si se altera la economía de una sociedad, se alterará también el sistema de adaptación psicológica de los miembros del grupo social. Esta es la razón por la que los individuos de todas las sociedades tienden a resistir los cambios, pues éstos traen ansiedades inexplicables.[60]

El concepto de estructura de personalidad básica ha sido obtenido por Kardiner del estudio de las constelaciones inconscientes específicas derivadas del proceso de socialización. El supuesto dinámico del que parte consiste en señalar que, como el niño pasa por un período de dependencia muy prolongado, las técnicas adaptativas tienen una gran importancia.[61] Por otra parte, Kardiner insiste en que todo proceso de socialización infantil produce reacciones de personalidad que se manifiestan bajo la forma de constelaciones inconscientes,[62] básicamente el folklore, el arte y la religión. Asimismo, debido a que las constelaciones inconscientes no pueden ser observadas directamente, pues son formas profundas, entonces la estructura de personalidad básica se obtiene de los datos culturales.[63]

El proceso de socialización infantil y ciertas instituciones, como la técnica de subsistencia y la organización familiar, son llamadas por Kardiner *instituciones primarias*. En cambio, a las constelaciones inconscientes que, por añadidura, son para Kardiner estables, las llama *instituciones secundarias*, o *sistemas proyectivos*. El sistema proyectivo está, entonces, constituido por las respuestas de contenido encubierto, a su vez determinadas por la experiencia del individuo. Los sistemas proyectivos se implantan en el ego del individuo durante el período formativo, y como la experiencia es distinta según sea la sociedad, el sistema proyector es también distinto.[64]

De acuerdo con lo dicho, el estudio de los efectos que tiene ciertas instituciones de comportamiento sobre el individuo proporciona al investigador una base empírica para predecir qué tipo de carácter resultará de las mismas. Este producto o carácter es lo que Kardiner llama personalidad básica. De esta manera, la

59. Cfr. Kardiner, 1955, p. 478.
60. Íd., 1961, p. 481.
61. Íd., 1945, p. 29.
62. Cf. Singer, 1961, p. 31.
63. *Ibíd.*, p. 30.
64. Cfr. Linton, 1945, p. 145.

estructura de personalidad básica viene a ser la síntesis misma de los resultados derivados de la influencia de las instituciones primarias actuando sobre el individuo.

El hecho más importante aquí es el reconocimiento de que las instituciones con las que se pone en contacto el individuo crean en él un condicionamiento sobre su personalidad.[65] Y es también significativo en este enfoque su interés en demostrar no sólo cómo determinan la personalidad las instituciones sociales, sino también cómo ésta afecta a las instituciones. Así, Kardiner considera que existe una interacción entre el individuo y las instituciones con las que está en contacto, por lo que luego de haberse constituido el tipo de personalidad básica, ésta reacciona de un modo específico sobre las instituciones y sobre los cambios que puedan producirse en éstas.[66] Conforme a eso, la estructura de personalidad básica es una construcción que trata de explicar: *a*) cómo se integran ciertas instituciones en el individuo y *b*) cuáles son las semejanzas que exhiben entre sí los miembros de una sociedad, lo cual significa que, dada una cierta coherencia psicológica, la estructura de personalidad básica explica las interrelaciones entre las instituciones y los tipos de personalidad en una determinada cultura.[67]

El enfoque de estructura de la personalidad básica es, por lo tanto, genético, pues permite estudiar los sistemas integradores y exhibe los pasos que los producen. En dicho caso, los resultados más importantes para la aplicación de la técnica de personalidad básica, son los siguientes: 1) los sistemas religiosos son réplicas de las experiencias tenidas por el niño con sus familiares; 2) las técnicas formativas tienen el efecto de producir actitudes permanentes en el equipo mental del individuo; 3) las instituciones que producen las constelaciones básicas en el niño representan instituciones primarias; 4) esas instituciones primarias forman el sistema proyectivo del individuo, sistema constituido bajo la forma de otras instituciones llamadas secundarias; 5) entre las experiencias primarias y los resultados finales, identificables a través de las manifestaciones proyectivas, encontramos la estructura de personalidad básica; 6) así, las instituciones primarias producen la personalidad básica y ésta, a su vez, origina las instituciones secundarias. Por añadidura, las constelaciones formadas por las institucio-

65. Cfr. Kardiner, 1955, p. 11.
66. Cfr. Linton, 1945, p. 8.
67. Cfr. Singer, 1961, p. 30.

Digitalizado com CamScanner

nes primarias son estables y quedan como permanentes en la personalidad.[68] Asimismo, las influencias infantiles son decisivas sólo si son de carácter restrictivo.[69] Por añadidura, si tomamos sólo las disciplinas e influencias a las que está sometido el individuo, no podremos reconstruir su personalidad, pues como los sistemas secundarios operan como constelaciones de resultados son estos resultados los que nos permiten conocer el proceso de personalidad.[70]

Como podemos observar, el método principal consiste en explorar los efectos de las constelaciones de personalidad básica sobre las instituciones, verbigracia, el impacto de esta personalidad sobre los sistemas proyectivos, especialmente el arte, la religión y el folklore. En la sociedad primitiva, tales sistemas, dice Kardiner, están mayormente determinados por la estructura de personalidad básica de un grupo social, y son producidos por la experiencia del proceso de socialización infantil. Por añadidura, y según Kardiner, la estructura de personalidad básica no es adecuada para explicar los sistemas institucionales, pues éstos no son de naturaleza proyectiva, especialmente aquellos que describe como sistemas empíricos de realidad, o sea, los que incluyen procesos instrumentales, conocimientos tecnológicos e instituciones políticas y económicas, entre otros.

Conforme al proceso descrito, Kardiner señala que, una vez definidas las instituciones, entonces se extraen aquellos caracteres que son instrumentales en la creación de disposiciones específicas, temperamentales y axiológicas.[71] Por medio de este método establece Kardiner una relación entre varias instituciones y las experiencias básicas tenidas por el individuo durante su proceso de crecimiento. En todo caso, el problema consiste en que, dado que cada individuo es diferente de otro, si no existiera una personalidad básica derivada del modelamiento común que reciben los miembros de una sociedad a través de instituciones específicas, no podríamos identificar las constelaciones proyectivas que forman los sistemas de cultura.[72]

El estudio de personalidad obliga, pues, a considerar las circunstancias donde se manifiesta, así como las actividades expresivas y el grupo de necesidades que tiene tal personalidad.[73] De

68. Cfr. Kardiner, 1961, pp. 472-473.
69. Íd., 1949, p. 63.
70. *Ibíd.*, p. 72.
71. Íd., 1961, p. 473.
72. *Ibíd.*, p. 475.
73. Íd., 1949, p. 65.

acuerdo con esto, las gradaciones más importantes de las técnicas son: *a*) la estandarización de las reacciones neuróticas de los miembros adultos de la sociedad occidental en relación con ciertas instituciones, sobre todo las que se refieren al proceso de socialización infantil; *b*) la generalización de aquellas instituciones occidentales que se consideran causantes de reacciones neuróticas y de frustración, y *c*) la identificación de las reacciones de grupos enteros expuestos a frustraciones institucionales semejantes en cualquier cultura.[74]

En el primer nivel se estima que los factores institucionales son homogéneos para todos los individuos del grupo social considerado durante el proceso de socialización infantil, y se parte del supuesto de que el comportamiento del adulto no es significativamente distinto del de su niñez. En el segundo nivel se declara que las reacciones de los neuróticos indican la fuente institucional y la dirección de la frustración. En este sentido, por ser más extremas que las normales, estas reacciones permiten describir con mayor precisión las presiones institucionales. No se supone, desde luego, que sean iguales las reacciones normal y neurótica, puesto que se afirma claramente que se trata de adaptaciones diferentes a situaciones frustradoras semejantes. En cualquier caso, la reacción neurótica sirve de clave para descubrir la fuente institucional. Por último, el tercer nivel viene dado por el conocimiento de los dos primeros.[75]

En cuanto a los factores biológicamente dados, y considerados en términos de su relativa influencia sobre la personalidad, Kardiner hace reconocimiento de la existencia de supuestos filogenéticamente fijos, como son un ego o personalidad que es susceptible de modificarse a través del proceso de socialización, y ciertas necesidades, como el hambre, la sed, el sexo, la necesidad de protección durante la fase infantil, y ciertas capacidades, como la de reprimir impulsos, realizar ciertas percepciones, tener afectos, poseer un lenguaje y otros.[76] En este sentido, considera tales datos como puntos de referencia, pero, al igual que los antropólogos, cree que el hombre está menos dominado por los impulsos que los demás seres, de modo que sus patrones de conducta suele adquirirlos socialmente. Por añadidura, Kardiner sustituye el concepto freudiano de *instinto* por el de *sistema de ac-*

74. Íd., 1945, pp. 34 ss.
75. Cfr. Singer, 1961, p. 32.
76. Cfr. Kardiner, 1945, p. 30.

Digitalizado com CamScanner

ción. La ventaja de emplear el concepto, sistema de acción, consiste en que hace posible la identificación del mismo a través del conocimiento coordinado de los componentes ejecutivos.[77] Conforme a lo dicho, el concepto de personalidad básica es relativista y elimina, por tanto, la idea de una *naturaleza humana* uniforme o semejante en todas las situaciones.[78]

Como parte de su técnica de demostración de la estructura de personalidad básica, Kardiner recurre al empleo de biografías individuales relativas a personas de una sociedad concreta. En éstas incluye a los dos sexos, pero además tiene en cuenta las diversas variaciones de estatus y de edad, para de este modo establecer dónde se producen variantes. Como dice Kardiner,[79] esta técnica no es sencilla, puesto que el entrevistado tiende a contar su *curriculum vitae* más que a proyectar su sistema de valores y su problemática personal. Esta es la razón por la que Kardiner y los antropólogos que con él trabajaron insisten en que, para obtener una buena biografía individual, es indispensable disponer de la experiencia tenida por el individuo en términos de las influencias que recibió durante su infancia, a lo largo de su desarrollo posterior y, finalmente, de su adaptación actual.[80]

Por lo demás, la investigación biográfica y sus técnicas de verificación por medio de diferentes modelos, fue aplicada a los indígenas de Alor por Du Bois, Oberholzer y el mismo Kardiner, los cuales llegaron a conclusiones de personalidad semejantes. Esto quiere decir que el hecho más interesante se dio en la coincidencia del diagnóstico aplicando técnicas diferentes. El primero trabajó con instituciones; el segundo, con Rorscharch; y el tercero, con el Psicoanálisis. En cuanto al Rorscharch, la dificultad principal consistió en que no proporciona información genética sobre los rasgos distintivos de personalidad. Sin embargo, fue útil porque facilitó conocimiento acerca de las combinaciones emocionales que no pueden demostrarse a través de las entidades psicopatológicas referidas a nuestra sociedad occidental.[81]

Las críticas más severas a Kardiner se han hecho considerando la limitación que presenta una teoría que sólo puede aplicarse a datos homogéneos. Asimismo, Hoebel[82] señala que sus posibilidades explicativas se reducen cuando se hace presente la necesidad de descubrir cómo se han originado las instituciones primarias, incluidas las referidas al proceso de socialización infantil, mientras que Inkeles[83] destaca que se trata de un concepto demasiado restringido, puesto que sólo estudia un sector del ciclo de vida. Sin embargo, aceptado el principio de la determinación sociocultural de las instituciones primarias, y eso es algo que reconoce Kardiner, ésta no sería una tarea propiamente psicológica, sino más bien antropológica y sociológica, y en ciertos casos histórica. Por añadidura, una de las críticas más importantes sería la de E. Fromm, cuando dice[84] que los sistemas estables de la conciencia, e incluso del inconsciente, no sólo son proyecciones de personalidad, sino que son también sistemas objetivos que pueden observarse a través del funcionamiento de la estructura social.

77. *Ibíd.*, p. 18.
78. Íd., 1955, p. 466.
79. Íd., 1961, p. 476.
80. *Ibíd.*
81. *Ibíd.*, pp. 477-478.
82. 1958, p. 583.

Carácter nacional

Entre los desenvolvimientos producidos dentro de la teoría y métodos característicos del campo de Cultura y Personalidad están los estudios hechos para determinar el carácter nacional de los países modernos o urbano-industriales. Los planteamientos conceptuales derivados de esta clase de estudios en la Antropología Cultural han sido expuestos, principalmente, a través de ciertos trabajos, como son los de Bateson (1942), M. Mead (1942), DuBois (1944), Linton (1945), Goldfrank (1945), Lowie (1945), Benedict (1946), Gorer (1948), Erikson (1950), Devereux (1951) y Kluckhohn y Murray (1953), entre otros.

El desarrollo intensivo de esta clase de investigaciones se inició a partir de 1940 y tuvo una finalidad aplicada, puesto que perseguía el objetivo de conocer los modos de conducta característicos de los países amigos y enemigos de los Estados Unidos durante la II guerra mundial. Como, además, los problemas derivados de la obtención de este conocimiento eran interdisciplinarios, participaron especialistas de varios campos, de manera que, aparte de los antropólogos, contribuyeron también psicólogos, sociólogos, historiadores, economistas y otros científicos sociales.

Los postulados teoréticos y los objetivos supuestos en los estudios del carácter nacional son iguales a los establecidos en las

83. 1953, p. 589.
84. 1949, p. 6.

Digitalizado com CamScanner

investigaciones referidas a Cultura y Personalidad. Por una parte, se considera que los individuos socializados dentro de una misma nación comparten una tradición específica y poseen ciertas regularidades de conducta culturalmente integradas.[85] Por otra, se trata de saber hasta qué punto la cultura identificable está inserta o representada en la estructura intrapsíquica de los miembros de una sociedad. Un carácter nacional es, por tanto, definido como un fenómeno colectivo cuyo conocimiento es útil porque proporciona al investigador la idea de que existe una configuración distintiva[86] en un grupo de individuos.[87]

De acuerdo con lo que acabamos de señalar, y debido a la contextura del objeto de investigación, los estudios sobre carácter nacional descansan en el concepto de una personalidad colectiva. Sin embargo, no existe acuerdo en varios puntos, verbigracia, en cuanto a qué fenómenos psicoculturales deben considerarse como definitorios, y en cuanto a cómo debe ser establecido el conocimiento sobre los mismos. También es cierto, como dice Singer,[88] que este carácter nacional es abordado de tres maneras: 1) como un carácter cultural, 2) como un carácter social y 3) como una personalidad modal.

En lo que atañe al carácter cultural,[89] puede afirmarse que se refiere al patrón de conducta visto en términos de su organización intrapsíquica en los individuos que forman el colectivo nacional. Los estudios de M. Mead son el exponente más característico de este carácter cultural. Singer[90] ha señalado que este carácter cultural, tal como lo describe M. Mead, sería una síntesis del configuracionismo de R. Benedict y de la estructura de personalidad básica de Kardiner. En este sentido, la síntesis consistiría en la combinación resultante de mezclar una teoría de la socialización infantil —influida por el Psicoanálisis— con el estudio de la configuración adulta definida por los patrones culturales existentes, de manera que, mientras el sistema de causalidad del carácter cultural se inserta en los patrones culturales, las claves para este conocimiento se obtienen mediante el análisis del proceso de socialización infantil. La comunicación entre padres e hijos es el dinamizador fundamental de este carácter.[91]

Las diferencias entre la definición del carácter nacional por medio del patrón de cultura y las que manifiestan quienes desenvuelven los conceptos de carácter social y personalidad modal no son, como veremos, conceptuales, pues se refieren, en realidad, a diferencias relativas a las técnicas de investigación y a la validez universal específica de los componentes psicoculturales seleccionados en la sociedad, donde la existencia de varios subgrupos pone en duda la idea de una homogeneidad nuclear. No obstante, tales discrepancias se salvan cuando vemos que el punto de partida en el que se centran los estudios sobre carácter nacional es el supuesto de la diferenciación colectiva, diferenciación por medio de la cual se reconocen ciertos atributos generales a un grupo numeroso de individuos geográficamente reunidos.

Podemos reconocer, inicialmente, que la estructura de personalidad referida al carácter nacional puede definirse como aquel núcleo de metas de finalidad y de valores de orientación que rigen las motivaciones de conducta de los miembros de una sociedad nacional que determinan sus actitudes en relación con el mundo externo, de manera que, en realidad, estamos refiriendo el carácter nacional a la composición misma de los ideales de acción de una sociedad en términos de sus resultados sobre la estructura intrapsíquica de sus miembros individuales. Este carácter nacional está básicamente internalizado en los individuos adultos de la sociedad y sólo es significativo dentro del contexto de su estructura y de sus instituciones sociales de referencia.[92] Las generalizaciones que llamamos de carácter nacional son, de este modo, series de conducta observables a través de resultados específicos, aunque se manifiestan también como idealizaciones

85. Cfr. M. Mead, 1953, p. 642.
86. Cfr. Hoebel, 1958, p. 581.
87. En cambio y en atención a los problemas de precisión cuantitativa que supone referirse a esta unidad de referencia que podemos llamar *colectivo de personalidad*, Klineberg (1963, p. 527) prefiere hablar de *caracteres nacionales*. Este psicólogo entiende por caracteres nacionales aquella integración de rasgos o elementos psicoculturales que, combinados, producen una cierta configuración de personalidad. En este sentido, señala Klineberg, el hecho de hablar de caracteres nacionales no supone que todos los miembros de una nación participen única y totalmente de dichos caracteres. Lo que en realidad significa es que si, por ejemplo, una cierta manifestación es expresada por una minoría, tendrá un sentido nacional mientras sea aceptada por todos los miembros de una nación.
88. 1961, p. 45.
89. Este carácter es el que más se aproxima a la concepción de la Antropología Cultural tradicional. Aunque más adelante exponemos los problemas específicos concernientes al carácter social y a la personalidad modal, mi trabajo (1955) discute algunas cuestiones referidas al concepto de patrón cultural visto en términos de hasta qué punto puede ser compatible con la conducta abierta y con la encubierta funcionando ambas como alternativas posibles de acción.
90. 1961, p. 45.
91. Cfr. Singer, 1961, p. 46.
92. Cfr. Gorer, 1961, p. 329.

Digitalizado com CamScanner

axiológicas, conscientes o inconscientes, de los temas que forman la ideología de acción de una sociedad nacional.

Desde otro prisma deberíamos entender este carácter nacional como el conjunto de estereotipos por el que son reconocidos unos individuos por otros efectuando juicios de caracterología psicológica. Y sería válido, asimismo, entender que dicho estereotipo es distinguible por medio de los juicios que de sí mismos hacen los protagonistas de una identidad nacional.

Las hipótesis de trabajo sobre las que opera el antropólogo en el estudio del carácter nacional son, generalmente, las aplicadas por los psicólogos psicoanalistas occidentales a sus propias culturas, pero su empleo por la Antropología Cultural tiende a producir una relativización de resultados consistentes en poner de relieve cómo las formas de cultura, institucionalizadas en términos de sociedades y grupos específicos, conducen a conclusiones características válidas según las categorías tiempo-espacio. Sin embargo, y eso es importante, como Kroeber ha señalado,[93] es necesario advertir que *carácter nacional no es equivalente a cultura*, de modo que aquél debe ser definido más como un determinante que como una forma de conducta.

Se inicia, por tanto, el concepto del carácter nacional con la idea de que en toda sociedad nacional existen ciertas regularidades o patrones institucionalizados de cultura —formas de gobierno, leyes, organización familiar, estructura económica, tradiciones, sistemas de comunicación, valores de orientación, sistemas de comportamiento y lenguaje semántico— el núcleo de los cuales se manifiesta psíquicamente en cada uno de los individuos adultos socializados en el seno de una sociedad nacional.

Por añadidura, y es indispensable repetirlo, el proceso de socialización no se considera como causal de un tipo de personalidad específica, sino que más bien se ve como una praxis o experiencia por medio de la cual el individuo absorbe el patrón cultural de su sociedad.[94] En ese caso, lo que el individuo recibe y asimila es un estilo de vida, una concepción del mundo. De acuerdo con esto, existe la necesidad de poner en relación el concepto de carácter nacional con el concepto de patrón cultural, y esto sólo puede hacerse cuando se cuenta con una teoría psicocultural de la personalidad.[95] Este objetivo requiere la combinación de una teoría cultural con otra psicológica. Esta última supone, asimismo, el empleo de teorías relacionadas con las psicologías de la Educación, la Gestalt, el Psicoanálisis y aquellas otras relacionadas con los procesos del crecimiento infantil. En ese caso, la preocupación de los estudios sobre el carácter nacional consiste en explicar cómo se culturalizan los individuos de una sociedad y cómo viven psíquicamente la cultura.[96] Esto se logra mediante la especificación de cómo el organismo humano se incorpora a la cultura de una sociedad determinada.[97] En tal sentido, las especificaciones psicobiológicas que se basan en los estudios del proceso de maduración del individuo, o bien en el estudio del proceso de socialización infantil, o en otro caso en los estudios de percepción, introducen un conocimiento genético que muy raras veces tratan de conseguir los sociólogos y los historiadores. En sus aspectos descriptivos, los estudios del carácter nacional tienden a ser mapificaciones de productos psicológicos referidos, por tanto, a caracteres de tipo cultural que se consideran habitualmente regulares en un grupo de individuos. El principio básico que se tiene en cuenta es el de la nacionalidad. O sea, se considera inicialmente un factor político.[98] Esto significa que ciertas unidades políticas son susceptibles de expresar ciertas constantes de cultura y personalidad. Desde esta perspectiva se piensa en que los miembros de una nación pueden ser profundamente afectados por las instituciones nacionales comunes.[99] Sin embargo, también se tiene presente que ciertas unidades políticas nacionales son sólo expresiones de un sistema jurídico-legal no necesariamente correlacionado con una integración o configuración psicológica de proceso cultural común. Esto es lo que justifica la afirmación de M. Mead cuando dice[100] que, al referirnos a un carácter nacional partiendo de una unidad política, conviene establecer la prioridad del estudio de las formas culturales sobre el estudio del carácter nacional. Ello implica la necesidad de que las instituciones y regularidades de conducta se estudien a través de los subgrupos culturales que, en conjunto, constituyen a la unidad política nacional considerada. Según esto, la integración de un carácter nacional es, primero y básicamente, una integración cultural.

93. 1953, p. 304.
94. Cfr. Singer, 1961, p. 59.
95. Cfr. M. Mead, 1953, p. 659.
96. *Ibíd.*, p. 651.
97. *Ibíd.*, p. 633.
98. Cfr. Mandelbaum, 1953, p. 175.
99. *Ibíd.*, p. 179.
100. 1953, p. 651.

Digitalizado com CamScanner

Dado, pues, el reconocimiento de la relatividad cultural del concepto de carácter nacional, cuando éste se refiere a unidades políticas integradas pluriculturalmente, es metodológica y teoréticamente importante postular que, cuanto más antigua es la cultura nacional de un país, más homogéneos serán sus niveles de integración psicológica. Si se trata de una cultura muy estratificada, los niveles de integración psicológica se darán por estratos, y es probable, incluso, que sean distintos algunos, o muchos, aspectos del proceso de socialización, como seguramente lo serán las funciones socioculturales.

El primer gran problema que confrontamos en la investigación del carácter nacional es, pues, el de hasta qué punto una unidad política es también una unidad cultural y de personalidad. Por esta razón, es importante saber hasta qué punto son básicos y universales los rasgos que se mencionan, así como en qué dirección y cuán frecuentemente se manifestarán las desviaciones de conducta institucionalizada.[101] En los estudios del carácter nacional es indudable, por tanto, que nos enfrentamos a formas de conducta que varían regionalmente, lo cual indica que no podemos hablar de homogeneidad,[102] sobre todo cuando nos estamos refiriendo a unidades políticas pluriculturales. Los estudios sobre carácter nacional tienden, de este modo, a definir aspectos geográficamente localizados de rasgos de personalidad, lo cual significa que lo considerado como local debe ser puesto en relación con lo que es genérico.[103]

Como puede verse, tanto la concepción como el método general son iguales a los de Cultura y Personalidad, pero, debido a la contextura compleja de las sociedades nacionales de las que se ocupa, esta clase de estudios tiende a interesarse, cada vez más, por las técnicas del muestreo de personas a las que se estudia individualmente. El principio metodológico de que se parte es el de que, si se eligen adecuadamente los informantes característicos de cada grupo social —ocupacional, de sexo, de edad, de clase, de casta, de raza, etc.—, el estudio del carácter nacional logra aquel conocimiento cualitativo que es indispensable para definirlo correctamente.

Acerca de los datos necesarios para diagnosticar este carácter nacional, ya hemos señalado los componentes de conducta

101. Cfr. Esteva Fabregat, 1955.
102. Cfr. Klineberg, 1949, p. 135.
103. Cfr. Mandelbaum, 1953, p. 177.

—los patrones culturales internalizados en la organización psíquica de los individuos miembros de una sociedad— sobre los cuales se dirige la atención metodológica, pero conviene añadir que algunos investigadores tienden a especificar su interés en ciertos datos. Gorer,[104] por ejemplo, hace hincapié en la necesidad de aislar y describir las motivaciones de conducta de los miembros adultos de una sociedad, entendiendo que éstas constituyen el núcleo sobre el que debe operar el estudio del carácter nacional. Asimismo, tales motivaciones sólo pueden conocerse minuciosamente a través del conocimiento de los tipos de educación empleados por una sociedad específica durante el proceso de socialización. Piensa Gorer que, si son congruentes las actitudes derivadas de las diversas situaciones del proceso de socialización con las metas de finalidad perseguidas por los adultos, entonces es probable que aparezcan los motivos. Por extensión, las motivaciones de conducta constituidas en el carácter nacional pueden establecerse mediante la observación de la misma actividad social institucionalizada de los individuos que la realizan, de manera que, por este medio, será también posible establecer los componentes emotivos y funcionales de dicha actividad. Como, por otra parte, los motivos subyacentes en la conducta no son normalmente observables, entonces deben ser deducidos de los resultados.[105] El conocimiento de los motivos institucionalizados de conducta es, según Gorer,[106] lo que nos permite prever la respuesta de un grupo, más que de un individuo, a determinadas situaciones. Como, por lo demás, los adultos representan la cultura total, son éstos los que deben ser estudiados mayormente.

Dadas, pues, las cualidades complejas, y hasta heterogéneas, de la organización y estructura sociales de las sociedades nacionales modernas, el método antropológico-cultural se orienta al empleo de técnicas de observación indirecta, como, por ejemplo, se estudian la literatura tipológica, los documentos históricos, los trabajos de otros investigadores, películas, periódicos y revistas, así como se escogen aquellos temas que se consideran dominantes en la vida de un país, y todas aquellas informaciones que aportan conocimiento para los fines concretos de tales estudios.

104. 1953, p. 249.
105. Cfr. Gorer, 1953, p. 249.
106. *Ibíd.*, p. 252.

Digitalizado com CamScanner

Cuando se estudia el carácter nacional de tales sociedades, el modelo históricamente dado, esto es, el que se nos presenta ante nuestra observación, es menos preciso que el de las sociedades primitivas y rurales. Por esta razón nos vemos obligados a recurrir también al análisis de ciertas biografías individuales que describen tipos de carácter en relación con acontecimientos socioculturales significativos. Asimismo, puede hacerse el estudio de una familia típica, o de una que haya jugado un papel histórico importante en la vida política o económica del país, así como puede considerarse específicamente el rol dinámico ejercido por alguna institución en la formación o influencia de ciertos rasgos de carácter dentro de ciertas organizaciones y estructuras de una sociedad, como, por ejemplo, el mayorazgo en España, o la personalidad de rol del *hereu* en Cataluña. En cambio, y por otra parte, como el concepto de carácter nacional se refiere a estructuras de conducta generalizables, aplicadas a la sociedad total, entonces no sólo se busca saber, digamos, cuántas cantidades de una entidad llamada resistencia a la autoridad paterna encontramos presentes en el seno de una población, sino también cuál es el patrón de resistencia que se manifiesta. Por añadidura, la formulación o conocimiento de nuevas relaciones fenoménicas supone, además, establecer la incidencia de un nuevo patrón.[107]

De este modo, la primera tarea metodológica en el estudio del carácter nacional es definir el patrón cultural; la segunda es establecer su proceso formativo, y la tercera consistirá en determinar cuantitativamente la validez o distribución relativa del patrón dentro de la población nacional.[108] Según esto, los datos que no ajustan al concepto de patrón procuran ignorarse a los efectos de la investigación. En último término, y por añadidura, el último paso consiste en determinar el grado de internalización del patrón cultural en la estructura psíquica del grupo o grupos sociales considerados individualmente, por una parte, y colectivamente, por otra, que constituyen la sociedad nacional.

Según M. Mead,[109] el estímulo científico mayor aportado por los métodos de Cultura y Personalidad aplicados al estudio del carácter nacional en las sociedades urbano-industriales contemporáneas se refiere a la creación de intereses interdisciplinarios y a la necesidad de hacer investigaciones en equipo, especialmente,

107. Cfr. Mandelbaum, 1953, p. 183.
108. *Ibid.*
109. 1953, p. 653.

pero asimismo se refiere al empleo de métodos cruzados, esto es, a la captación de diferentes fenómenos socioculturales —actitudes, situaciones, clases sociales, edades, ocupaciones, etc.— en términos de una experiencia representada simultáneamente y cuyo significado, para los diversos segmentos de una sociedad, se manifiesta para el antropólogo en función sincrónica e interdependiente.

La necesidad de aplicar el muestreo estadístico a los estudios sobre el carácter nacional ha sido reconocida, en general, por todos los sociólogos incorporados a estas investigaciones, pero ha sido particularmente Inkeles[110] quien ha señalado que el problema metodológico principal radica en que la gran mayoría de las sociedades modernas son heterogéneas y poseen, por tanto, una gran diversidad de grupos sociales, y hasta de cultura, lo cual hace dudosos los supuestos que parten de la existencia de un patrón cultural uniforme. Debido a su importancia, este problema ha sido recogido por M. Mead, quien destaca[111] que las regularidades o patrones culturales específicos a que se refiere el enfoque relativo al estudio del carácter nacional se procuran discernir a través de instituciones de amplio espectro social referidas a la edad, al sexo, a la clase social, a la escolaridad, a la minoría étnica, a la experiencia básica y a la idiosincrasia. Pero, en todo caso, y esto es importante en términos del actual estadio alcanzado por esta clase de investigaciones, nos encontramos en el nivel propiamente exploratorio. Esto se manifiesta en el desenvolvimiento de hipótesis que todavía no han alcanzado aquel punto donde se hacen necesarias la confirmación, la cuantificación y la experimentación que suponen los muestreos.[112] De todas maneras, está ganando terreno el empleo de una metodología que combina la técnica cualitativa del antropólogo cultural con la técnica del muestreo representativo del sociólogo. Se aplican, pues, criterios socioculturales descriptivos y estructurales, y se combinan con los criterios psicoanalíticos existentes a los materiales obtenidos. Así, se tiende a obtener información relativa acerca de la distribución social de los rasgos de carácter presentes en una sociedad nacional, lo cual procura plantearse a través de los estudios en gran escala sobre un gran número de individuos escogidos por medio de muestreos representativos. Esto re-

110. 1953, p. 579.
111. 1961, pp. 19-20.
112. Cfr. Singer, 1961, p. 49.

Digitalizado com CamScanner

quiere, a la vez, un enfoque integral o cualitativo de toda la nación, un muestreo representativo, estadístico, y un estudio profundo o intensivo sobre ciertos individuos característicos. En realidad, entonces, estamos puestos dentro de la reunión interdisciplinaria de antropólogos, sociólogos y psicólogos.

Si reconocemos, pues, la importancia de las culturas correspondientes a los subgrupos o segmentos de una sociedad nacional, la problemática específica que se nos presenta es aquella que Klineberg ha planteado,[113] cuando, al preguntarse acerca de si existe realmente un carácter nacional, establece la probabilidad de que un obrero de la Renault y otro de la Ford sean más parecidos entre sí que el primero y el segundo en relación, respectivamente, con un campesino francés o con un neoyorquino. Asimismo, y dentro de esta preocupación, se pregunta Klineberg:[114] ¿ha cambiado realmente el carácter nacional de los rusos cuando se comparan las épocas zarista y soviética?

La problemática, entonces, es una que pone en cuestión el problema de hasta qué punto los patrones culturales universales en una nación son más poderosos que los patrones culturales específicos a un grupo social de la misma. Este es un problema a cuya solución vamos aproximándonos conforme vamos teniendo presente la complejidad funcional-estructural relativa de las sociedades que estudiamos.

Carácter social

Son muy pocos los antropólogos que han utilizado el concepto de *carácter* para definir la estructura de personalidad de colectivos sociales. En este sentido, el empleo mayor de este concepto ha sido hecho por los sociólogos en relación con sociedades modernas. Sin embargo, los antropólogos contemporáneos, en su esfuerzo por llevar la teoría de Cultura y Personalidad a las sociedades modernas, han adoptado este concepto, pero sobre todo han aplicado sus postulados básicos. Esto ha llevado a la generalización de la teoría de la personalidad-tipo, o sea, ha significado hacerla válida para cualquier grupo sociocultural, sea éste un clan, una comunidad, una tribu, una nación o una región cultural.[115] Por lo tanto,

113. 1963, p. 528.
114. *Ibid.*
115. Cfr. Singer, 1961, p. 53.

inicialmente, este concepto, así como su estudio y problemática, no es originario de la Antropología, sino que se debe grandemente a un psicoanalista sociológicamente orientado: a Erich Fromm.[116] Por esta razón, será este autor el que guíe la exposición de postulados en que se basa la idea del carácter social.

Fromm entiende por carácter social aquel núcleo de cualidades que comparten los miembros de un grupo social, en contradistinción con el carácter individual. Este último supone que los miembros de una misma cultura difieren entre sí por rasgos específicos.[117] Como dice Fromm, este carácter social no es un concepto estadístico o suma total de caracteres, sino que más bien se refiere a la idea funcional de la situación que el individuo y su grupo tienen en su sociedad. Según esto, el carácter social se identifica claramente con una realidad psicológica distinta de sus múltiples expresiones y de las fuerzas socioculturales que lo han modelado,[118] puesto que es una sincretización de cualidades, y puede igualmente identificarse por los mismos procedimientos que se emplean para identificar el carácter individual.

La diferencia en cuanto al carácter individual consiste en que este carácter social es válido para la totalidad de los miembros de una sociedad, como ha sido establecido por Fromm (1941) y por Riesman, Glazer y Denney (1953), cuando se emplea para designar un núcleo de cualidades de carácter socialmente necesarias y deseables. Este carácter social se refiere, entonces, a la organización psíquica que tienen en el individuo los valores de conducta y sus resultados, según los requerimientos de la estructura social. Riesman ha sido, en todo caso, el que mayormente ha desarrollado el concepto social, a partir de Fromm. Sus tres tipos de carácter,[119] el dirigido por la tradición, el internamente dirigido y el externamente dirigido, son, en realidad, tres desarrollos aplicados de la teoría y el método de Erich Fromm. En este sentido, Alexander[120] ha sugerido una orientación conceptual semejante, aunque menos precisa, cuando considera que el punto de vista predominante en la investigación de los procesos determinativos de personalidad debe descansar en el estudio del medio personal de acción, distinto, en todo caso, al más general de los factores culturales.

116. Aunque citamos sólo uno de sus trabajos, tenemos presentes otros, más fundamentales por su estructura teórica, referidos a 1941, 1953 y 1956.
117. Cfr. Fromm, 1949, p. 4.
118. Cfr. Gutman y Wrong, 1961, p. 304.
119. Cfr. 1953.
120. 1953, p. 434.

Digitalizado com CamScanner

Por otra parte, Fromm señala que este carácter social se forma mediante la acción de condiciones objetivas, tales como los métodos de producción y distribución, factores políticos, tradiciones, cultura, recursos naturales y clima, entre otras, de manera que no puede hablarse de una sociedad en general, sino más bien debemos referirnos a estructuras sociales que cambian históricamente, y con ellas el carácter social. Según esto, aunque dichas estructuras cambian en el curso del tiempo, son relativamente fijas en un determinado momento histórico, de modo que los miembros del grupo social adquieren aquellos caracteres de personalidad que están de acuerdo con las funciones que cumplen según los requerimientos de su sociedad.[121] En este caso, la función del carácter social consiste en modelar la conducta de sus miembros, lo cual se hace a partir de la instrucción infantil. A cambio de la adaptación al carácter social requerido, el individuo recibe el premio de la aprobación y aceptación sociales. Como consecuencia, el carácter social del individuo es una forma de comportamiento en la que cada persona tiende a *querer comportarse tal como quiere su grupo social que se comporte.*[122] Así, por ejemplo, el carácter social de la sociedad industrial moderna se basa en la deseabilidad del valor trabajo, así como en la adscripción a este valor de complementos tales como la disciplina, el orden, la puntualidad y otros principios, de manera que para conseguir internalizar esta orientación o carácter social en sus miembros, el grupo social crea unos fines y funda unos estímulos para cuya comprensión es necesario acudir al conocimiento de la integración de los factores económicos, ideológicos y sociológicos.[123]

De este modo, aunque el carácter social debe considerarse como primariamente producido durante el proceso de socialización infantil, lo importante es que luego actúa con una relativa independencia de las instituciones que directamente se relacionan con el individuo, verbigracia, la familia, la fábrica, la cocina, la escuela, el club, la iglesia, u otra organización,[124] de modo que es el conjunto ideológico e institucional de la sociedad, en términos de sus necesidades, el que ha transmitido al individuo el tipo de carácter que éste acoge como contenido básico de su organización psíquica. Los fenómenos que producen el carácter social

121. Cfr. Fromm, 1949, p. 5.
122. *Ibíd.*
123. *Ibíd.*, pp. 5-6.
124. Cfr. Riesman y Glazer, 1961, pp. 434-435.

no se refieren, por lo tanto, a una causa simple, sino a múltiples ingredientes concertados dentro de una misma acción. Estos ingredientes se refieren a factores políticos, económicos, filosóficos y religiosos actuando como sistemas estables de la consciencia, y no sólo como sistemas proyectivos.[125] En este sentido, los factores causales del carácter social son la estructura social y la función que en ella tiene el individuo, mientras que, por otra parte, la familia, en tanto representa a la sociedad, es el agente psíquico destinado a producir este carácter social a partir de la niñez.[126] Los padres han adquirido, en este caso, el carácter social de sus respectivos progenitores, o han organizado aquél directamente, como respuesta a condiciones sociales en estado de cambio. En cierto modo, pues, esta teoría tiene como un carácter circular y como un cierto fondo teleológico. Representa, asimismo, un intento de combinar el principio de la adaptabilidad de las instituciones sociales a las condiciones ambientales con una caracterología psicoanalítica modificada.[127]

Por añadidura, el carácter social no se explica propiamente acudiendo al conocimiento del proceso de socialización infantil, sino que se explica por las funciones sociales que realizan un grupo de individuos dentro de la estructura social en un momento determinado de su historia, así como por los tipos de personalidad que son socialmente deseables y necesarios para satisfacer los requerimientos establecidos. Debido a esas razones, el método válido para estudiar el carácter no debe ser el del estudio y observación de los fenómenos de socialización infantil, sino el de conocer cuáles son los mecanismos de transmisión de las necesidades sociales dentro de los rasgos de carácter.[128]

En la teoría del carácter social interviene un patrón de coherencia, sobre todo porque la sociedad es un sistema organizado interdependiente que funciona debido a que también lo hacen las personalidades individuales organizadas. El único problema que aquí se plantea es el de hasta qué punto son coherentes el carácter y las instituciones sociales con las necesidades sociales objetivas.[129] Esta coherencia no es, sin embargo, necesaria, por cuanto todas las sociedades tienen algún tipo de contradicciones o de conflictos: de clase, de cultura, de violación de normas sociales y

125. Cfr. Fromm, 1949, p. 6.
126. *Ibíd.*, pp. 6-7.
127. Cfr. Singer, 1961, pp. 49-50.
128. Cfr. Fromm, 1949, p. 7.
129. Cfr. Singer, 1961, p. 59.

Digitalizado com CamScanner

de forma, subjetivas de transformación de la realidad. En este sentido, el conflicto en sí no es incompatible con la teoría del carácter social, sino más bien con la teoría de la necesariedad absoluta de la coherencia de las instituciones y del carácter con las necesidades objetivas.[130]

Como podemos ver, así como la teoría del carácter cultural establece que la personalidad típica se transmite a los jóvenes bajo la forma de una configuración cultural dominante, no trata, en cambio, de explicar su correspondencia específica con las funciones de los individuos. El concepto de carácter social representa, pues, una evolución importante en el sentido de que no sólo asume la teoría de la transmisión cultural de los caracteres, sino que también explica las funciones sociohistóricamente determinadas de los tipos de personalidad.[131] Según esto, una de las aportaciones más importantes de Fromm ha consistido en vincular la personalidad típica de una cultura o carácter social con las necesidades sociales objetivas a que hace frente la sociedad. Por añadidura, en el estudio de este carácter social se insiste en la importancia del rol y del estatus que tienen los individuos en su sociedad, un planteamiento éste que, como veremos más adelante, ha sido grandemente postulado por Linton y otros antropólogos, y también por la Sociología.

De acuerdo, entonces, con el criterio de que el carácter social dimana de un conjunto de normas de estatus, Linton[132] ha hecho relevante la consideración de que dichas normas y su carácter correspondiente son distintas, *a*) según enfoquemos una sociedad estratificada en clase o en castas o *b*) según que tratemos con una sociedad sin clases ni castas. En el primer caso, encontraremos un carácter social relacionado con las subculturas representadas por las diversas clases o por las castas, de manera que los rasgos de personalidad referidos a la sociedad mayor serán secundarios en relación con los de la subcultura. Estos fenómenos de diferenciación de la personalidad y, por lo tanto, del carácter social se limitan, en las sociedades donde no se ha desarrollado una estructura de clases y de castas, como ocurre en la mayor parte de los pueblos primitivos o preagrícolas, a dos tipos: el carácter social de sexo y el de edades, como el de primogenitura con su rol específico de liderazgo. Como dice Linton,[133] en los

130. *Ibíd.*
131. *Ibíd.*
132. 1949, pp. 167-168.
133. *Ibíd.*

dos últimos casos podemos predecir, incluso, la conducta básica de personalidad del adulto.

El hecho cierto, asimismo, es que Fromm ha puesto los cimientos teóricos para el desarrollo del método estructural-funcional en la investigación de los colectivos de personalidad, método merced al cual el estudio de Cultura y Personalidad ha obtenido mayor precisión, y especialmente ha ganado más posibilidades de aplicación. Como vamos a referirnos con cierta amplitud a la problemática estructural-funcional, damos paso a ésta para, de este modo, ganar en eficacia expositiva.

Personalidad de estatus

Los progresos alcanzados por la investigación cultural de la personalidad y la aplicación de esta clase de estudios a las sociedades urbano-industriales han supuesto la ampliación y desarrollo de la metodología hasta ahora empleada, pero sobre todo han conducido al desenvolvimiento del concepto estructural-funcional de la personalidad. Este concepto se refiere al análisis de la personalidad desde el punto de vista de las funciones sociales individuales dentro de una sociedad específica, de modo que la personalidad se considera en términos de la organización y la estructura sociales del grupo de referencia, así como en términos de la posición y rol que en ella tienen los individuos que realizan la acción social. El tipo de carácter social resultante suele llamarse *personalidad de estatus*.

Para propósitos empíricos, los antropólogos hacen el reconocimiento de varias formas de estatus y de correlatos específicos de rol. En este sentido, los hay *permanentes* o *adscritos* como, por ejemplo, los que se derivan de las relaciones padre-hijo, hombre-mujer, y todos aquellos que poseen los individuos independientemente de su habilidad. Así, los estatus de casta y de raza en sociedades muy estratificadas en este sentido son tipos de estatus adscritos. Linton[134] ha definido el estatus adscrito como aquel que se anticipa y fomenta antes del nacimiento, siendo el más preciso de todos el de sexo, siguiéndole los de familia, edad y casta. En la Edad Media europea tenían un carácter semejante de estatus adscritos las actividades económicas. En el presente, las ocupaciones son en su mayor parte actividades que no se heredan.

134. 1944, p. 144.

Digitalizado com CamScanner

Asimismo, hay estatus adquirido, esto es, determinado por la acción individual en competencia con la de otros individuos, por ejemplo, un puesto de trabajo al que se llega por méritos personales. También hay estatus de carácter *temporal*, digamos, los cargos que suelen ocuparse en las asociaciones voluntarias. Además encontramos estatus *formales*, como los de tipo jurídico; e *informales*, en este caso, los que se manifiestan durante una reunión entre amigos. De Laguna[135] hace mención de un tipo de estatus al que llama estatus *situacional*, el cual está determinado por circunstancias accidentales tales como, digamos, las que se dan en una conversación telefónica participante, o el encontrarse ocasionalmente varias personas en el sitio donde acaba de ocurrir un accidente de tráfico, o presenciar una disputa entre extranjeros. En cada caso, el individuo se encuentra con una situación específica dentro de la cual ocupa una posición determinada y debe comportarse de un modo apropiado. Esto ocurre incluso estando solo, lo cual significa que su manera de actuar está culturalmente determinada. Cuando se encuentra, en cambio, puesto en una situación para él extraña, en la que no sabe qué hacer, entonces puede decirse que carece de estatus y que está, por lo tanto, desorientado.[136] En cada una de las situaciones de estatus que mencionamos, se manifiesta un conjunto de actitudes y de sentimientos específicamente derivados de la posición relativa que ocupa cada individuo en la relación social.

Este tipo de investigación referida a la personalidad de estatus adquiere una importancia especial cuando se aplica al estudio de sociedades complejas, o urbano-industriales, de mayor estructuración funcional y volumen demográfico que el de las sociedades preurbanas. La consideración teórica y empírica de esta clase de estudios ha llevado a resultados significativos en cuanto que permite establecer los diferentes tipos de respuesta social modelados por el rol, así como descubre la capacidad de adaptación relativa que proporciona al individuo el proceso de socialización o de personalidad básica adquirida durante el período infantil. La preocupación por el estudio de la personalidad de estatus, distinguiéndose del estudio de la personalidad de base y del carácter nacional, es un desarrollo de la técnica de investigación cuantitativa aplicada a la idea de que toda sociedad tiene un sistema de estatus, y por lo mismo produce tipos de personalidad congruentes con el mismo.

135. 1949, p. 383.
136. *Ibid.*, p. 384.

Ha resultado así en la práctica misma de los estudios de Cultura y Personalidad, en vista de que la antropología de campo, al trabajar con unidades sociales —comunidades— que pueden considerarse como una totalidad de observación y análisis, ha llegado directamente a la caracterización cualitativa de los colectivos de personalidad, en vista de que se trata mayormente de tipos de personalidad relativamente uniforme. El concepto antropológico de cultura vista como la realidad de acción común al conjunto de conducta de los miembros de una sociedad ha supuesto también el concepto de un tipo común o colectivo de personalidad. En cambio, el sociólogo, debido a la forma estructural de las sociedades sobre las que opera, suele trabajar sobre segmentos —grupos ocupacionales, de edad, sexo, clases sociales y étnicos— de las mismas. Esto hace que tienda a limitar su campo de análisis. Esta limitación, sin embargo, le ha permitido afinar en el empleo de las técnicas cuantitativas aplicadas a los fenómenos de estratificación y estructuras sociales en sociedades complejas en un grado mayor del obtenido por los antropólogos. Este criterio sociológico es, por lo tanto, diferencial y cuantitativo, y trabaja especialmente sobre modos estadísticos significativos de componentes seleccionados de personalidad, asimismo relacionados con el funcionamiento de estructuras institucionales específicas.[137] Los supuestos de que se parte son el rol y el estatus considerados como las claves del carácter social exhibido por el individuo. Los objetivos son, por lo tanto, más limitados que los planteados por las investigaciones sobre carácter nacional o sobre estructura de la personalidad básica. De este modo, la estructura de la personalidad individual se ve como una organización psíquica donde predominan los caracteres objetivos del rol sobre los factores, más generales, de la cultura de socialización infantil y de la cultura concerniente a los valores de referencia y de orientación adscritos al carácter social de todo el grupo.

En cierto modo, pues, el concepto de una personalidad que deriva su organización del rol es propiamente un desarrollo sociológico, aunque Linton señaló[138] una dirección de trabajo semejante cuando estableció que las pautas de conducta están integradas dentro de una organización social definida culturalmente. También otro antropólogo, M. Mead, ha hecho referencia implícita a esta situación cuando ha dicho[139] que con el enriquecimiento

137. Cfr. Inkeles, 1953, p. 587.
138. 1945, pp. 77 ss.
139. 1953, p. 642.

Digitalizado com CamScanner

de la cultura, y este es el caso de la sociedad occidental, surgen también diferencias ocupacionales muy grandes, diferencias que llevan a los individuos a especializar sus formas de vida. Por lo demás, una intuición de la existencia de una relación entre la estructura de personalidad y el rol social de ésta ha sido tradicionalmente mantenida por el folklore europeo cuando se decía que los carniceros eran hombres brutales; pusilánimes, los sastres; y de carácter sólido, los herreros.[140] En este sentido, la idea de una personalidad derivada del rol supone, como dice Inkeles,[141] una especie de teleología social que se pone en evidencia al postular que la sociedad es capaz de determinar por sí misma las constelaciones de personalidad que son necesarias para funcionar eficazmente, lo cual significa que sabe también cómo producirlas.

La personalidad de estatus está determinada, en principio, por los conceptos de clasificación social prevalecientes en una sociedad, de modo que, inicialmente, esta clase de personalidad está estructuralmente condicionada. Este condicionamiento se manifiesta dinámicamente a través de la función activa del rol que cada individuo tiene que ejecutar en su sociedad. Por añadidura, el cumplimiento de un rol social supone una idealización, algo distinto a lo que se da cuando uno tiene a su cargo, por ejemplo, un rol dramático en una representación teatral, pues en ese caso la situación es impersonal, ya que el individuo juega aquí la parte correspondiente a una persona concreta, sea ésta la de un villano o la de un héroe. Por esta razón, un Hamlet o un Otelo son, como dice De Laguna,[142] *caracteres*, o sea, una especie de *universales*. El actor intenta, así, dar realidad concreta a la imagen que es específica a dicho universal. La finalidad consiste en que éste adquiera vida a través del actor. En cambio, el hombre que ejecuta un rol social hace todo lo contrario, esto es, no personifica a otro individuo, sino a sí mismo. De este modo cuando actúa de esposo, cuando ejerce un oficio, o cuando hace de sindicalista, o si es un funcionario, no es en cada caso una persona distinta, aunque, según sean los requerimientos del rol y su estatus dentro de la organización social, él puede ser socialmente más o menos importante, o puede desenvolver más o menos sus capacidades. Estas últimas quedarán, asimismo, sometidas a la selección impuesta por las exigencias del rol, así como también, en ese caso,

140. Cfr. Linton, 1945, pp. 166 ss.
141. 1953, p. 588.
142. 1949, p. 384.

sólo se manifestará una parte de su personalidad, aquella que corresponde específicamente al rol concreto que ejerce. Por esta razón, un individuo, viene a exhibir tantas facetas de carácter como roles tiene que ejecutar. Esto quiere decir que su individualidad concreta no se agota jugando un determinado rol social, sino que su persona dispone de un gran número de potencialidades que le permiten cumplir, en cualquier circunstancia y ocasión, otros roles.[143]

Por ser biológicamente plástico, el hombre puede ejercer roles de autoridad y de subordinación sociales, con sólo que se identifique específicamente con ellos. Por lo demás, si está sometido a restricciones de rol, entonces es indudable que tendrá una posición individual pobre en su sociedad, lo cual, caso de que exista un conflicto de roles, puede llevarle a una personalidad anormal. Asimismo, es cierto que si el individuo *permanece socialmente* aislado funcionará como un individuo psicológicamente aislado.[144] En otro caso, puede enriquecerse profundamente tomando el rol de otro. Sin embargo, lo más importante del rol es el hecho de que el individuo se siente formar parte de una organización, a la vez que de una abstracción o generalización, verbigracia, se es un *escolar*, se es una *novia*, se es un *soldado*, y así sucesivamente. Esto significa, en términos de como lo expresa De Laguna,[145] que el individuo está *idealizado* como si fuera una *persona* autoconsciente.

Siendo, pues, el rol una forma de especialización social, es también para el individuo una expresión de dependencia social, de manera que, conforme a ello, es difícil considerar el proceso de personalidad al margen de su contexto estructural-funcional. De este modo, es evidente que cuanto más especializado es el rol más depende el individuo que lo ejerce de la totalidad social a que pertenece. Por añadidura, cuanto más amplia sea la cultura que asimile, más flexible será su capacidad social adaptativa.

El estudio del rol que ejecuta el individuo en su sociedad debe ir acompañado por una idea dinámica según la cual el comportamiento está generalmente determinado por la motivación. Esta última la predisponen los valores, las actitudes y los sentimientos, cada uno de los cuales se manifiesta bajo ciertas condiciones sociales específicas. La personalidad social del individuo está deter-

143. Cfr. De Laguna, 1949, pp. 384-385.
144. Cfr. Schneider, 1953, p. 395.
145. *Ibíd.*, pp. 384-385.

Digitalizado com CamScanner

minada, entonces, por el contenido de los valores, las actitudes y los sentimientos que forman la estructura de la motivación. Por añadidura, las variaciones de contenido que encontramos en la motivación de cada grupo social son las que diferencian a las poblaciones de sociedades distintas y a las subpoblaciones dentro de una misma sociedad.[146]

Es cierto, entonces, que cada estatus viene a ser una posición desde la cual actúa el individuo para jugar un rol social. Esta posición proporciona al individuo una perspectiva de vinculación cultural por cuyo medio adquieren significado los objetos y las personas con las que se relaciona.[147] Como consecuencia, el individuo se comporta y orienta por medio de expectativas y de metas cuyas oportunidades están culturalmente determinadas.

Este enfoque es, básicamente, cultural y relativista. Cultural en cuanto toma en cuenta los contenidos y significados de la conducta; relativista en lo que tiene de consideración de esta conducta en términos de tiempo y espacio. Un tal enfoque implica, pues, la idea de que las actividades sociales de los individuos varían de cultura a cultura, o de sociedad a sociedad, en cuanto a su organización normativa e instrumental, por una parte, y en cuanto al número de sus relaciones e implicaciones funcionales. Por añadidura, también supone que los contenidos y valoración de la actividad están culturalmente determinados, o sea, son relativos a una dimensión tiempo-espacio específica.

Lo anterior significa que las variaciones culturales se manifiestan en los contenidos del rol, y por lo tanto en la experiencia social y de la personalidad. La *dinámica general* de referencia está dada, pues, por la cultura, mientras que la *dinámica específica* está dada por la función social que el individuo ejerce en términos de un rol y de estatus adscrito o adquirido, según los casos.

La relatividad histórico-cultural de la estructura de personalidad puede, asimismo, establecerse acudiendo a la comparación de los datos culturales, los cuales muestran que el contenido y valoración del estatus varían según la cultura, de manera que también varían los sistemas de relaciones y los efectos de las mismas en la determinación del carácter individual. Así, y como ejemplo, las relaciones entre padres e hijos son distintas en una sociedad patrilineal y en otra matrilineal; las relaciones entre castas en la India tienen un carácter distinto al que asumen las relaciones raciales entre grupos étnicos en los EE.UU.; el estatus de un anciano es diferente en una sociedad primitiva y en una de tipo urbano-industrial.

146. Cfr. Inkeles, 1953, pp. 582-583.
147. Cfr. De Laguna, 1949, p. 385.

Es por ello que puede postularse el concepto relativista de que siendo diferente el sistema de roles y de estatus de una sociedad a otra, así como los contenidos y las relaciones sociales que se derivan de su organización y valoración, también será diferente el sistema de personalidad resultante. En tal orden de cosas, será objetiva y subjetivamente distinta la personalidad de los miembros de un grupo respecto a otro dentro de la misma sociedad, aunque esta diferencia será más pronunciada cuando se comparen miembros de sociedades de cultura distinta. Así, el concepto de rol en términos de la organización y de la estructura sociales en que se manifiesta, es un concepto que sirve para definir el modo de comportamiento de la personalidad, y al mismo tiempo sirve para establecer los efectos que este comportamiento efectúa sobre las dimensiones psíquicas más profundas del individuo. El análisis de un grupo homogéneo de roles tiene que darnos, pues, buenas pistas en cuanto al conocimiento de resultados específicos homogéneos de personalidad sobre un grupo de individuos observados en condiciones básicas semejantes de cultura.

El concepto personalidad de estatus difiere, pues, del concepto carácter social. Mientras el primero se refiere a la personalidad que absorben la ocupación y la posición individuales, el segundo atañe a la personalidad que resulta de la adscripción de una clase social operando como una subcultura, y a sus valores de situación vistos en términos de su relativa capacidad para desarrollar o limitar las potencialidades del individuo humano. En todo caso, y como resultado de la aplicación de guías estructuralistas de investigación de la personalidad, parte de la orientación de campo se inclina a considerar tales estudios en función del estatus individual y de grupo.

En gran medida, este partir del conocimiento de la estructura social y de las funciones sociales del individuo en ella se debe al interés creciente de los sociólogos por esta clase de investigación, así como a la advertencia de que existe una cierta relación entre el modelo del rol y las expectativas de conducta que le son propias y los caracteres observables de personalidad. El resultado previsible es que en cualquier sistema donde se manfiesten relaciones interpersonales encontraremos una interdependencia funcional íntima entre las funciones piscológicas y las sociales.[148]

148. Cfr. Schneider, 1953, p. 395.

Digitalizado com CamScanner

Se parte, asimismo, de la existencia de un ordenamiento normativo de la actividad social donde el individuo juega un gran número de roles, cada uno de los cuales se relaciona con su estatus social de manera que a lo largo de su existencia se ve obligado a combinar simultáneamente roles diferentes.[149] Así es, a la vez, hijo y padre, hermano y marido, sobrino y tío, subordinado y autoridad, productor y consumidor, comprador y vendedor, competidor y cooperador y, además, puede ser miembro de una asociación voluntaria política, religiosa, deportiva o de otro signo. Según esto, su actividad social diaria está determinada socialmente, pero es representativa de un *tipo* cultural específico de acción determinado por la clasificación funcional de su actividad. En todo caso, su acción social nunca está completamente determinada por su yo individual total. Esto significa que la conducta en términos del rol supone que cada individuo tiene regulaciones y oportunidades específicas, y también que los fines mismos del rol imponen unas formas de comportamiento y la adquisición de ciertas actitudes, y muchas veces imponen un cambio de dirección al carácter. Así, de la misma manera que el niño debe modificar su conducta y actitudes a medida que pasa de la escuela elemental a la secundaria y sucesivamente a la carrera universitaria, cambiando con ello su situación, también el adulto afronta problemas diferentes que le obligan a un comportamiento diferente cada vez que cambia de rol.[150] En cualquier caso, sin embargo, el individuo asimila formas culturales que, sucesivamente, son las de sus padres, las de su medio social mayor y las del mundo ocupacional en particular.

Esto último fue puesto en evidencia por Max Weber[151] cuando, al referirse éste a la burocracia y a sus caracteres sociológicos, señaló que, mediante la adaptación al rol y a sus normas por parte de los individuos que la forman, se constituye una especie de síntesis de los *especialistas* o burócratas, merced a la cual se llega al fenómeno de la «unidad colectiva, esto es, a una personalidad común». En este sentido, también es cierto que Kroeber planteó la misma conclusión cuando dijo[152] que una sociedad rica y compleja, provista de excedentes económicos, producirá especialización social y, asimismo, revelará tipos de personalidad diferentes, lo cual justifica el que se puedan postular categorías tales como personalidad del campesino, personalidad del militar, personalidad del burócrata, personalidad del obrero, y así sucesivamente. En suma: personalidad de rol-estatus.

149. Cfr. De Laguna, 1949, p. 383.
150. *Ibíd.*
151. 1944, IV, p. 124.
152. 1955, p. 304.

Se llega, por lo tanto, al convencimiento de que, cuando se trabaja con sociedades complejas, es importante descubrir los patrones de personalidad que son cruciales para el funcionamiento efectivo de los segmentos específicos del sistema social. Así, para funcionar eficazmente en una sociedad industrial moderna, será necesario que se den ciertas constelaciones de personalidad apropiadas al rol que se cumple dentro de la estructura ocupacional. Esta es la única forma posible de integrarse el individuo y la estructura social.[153]

Al abundar en este punto, Merton[154] hace hincapié en el hecho de que toda rutina ocupacional lleva a la formación de rasgos de carácter comunes a todos quienes ejercen un mismo rol, de modo que para lograrlo las organizaciones ocupacionales atraen y seleccionan aquellos tipos de personalidad más adecuados a la función que se requiere cumplimentar. Así, el concepto *personalidad* en las ciencias sociales contemporáneas está íntimamente vinculado al comportamiento de rol que ejecuta un individuo diferenciado. En tal caso, el rol es como una máscara o escudo que oculta la psicología profunda del individuo, esto es, sus estados internos.[155] De acuerdo con lo que señalamos, podemos esperar que en una sociedad compleja habrá tantos tipos de personalidad como funciones de estatus encontremos en ella. Esto será especialmente más cierto cuanto más estables sean las funciones referidas a la conducta social de los individuos considerados. Por esta razón, al llegar al concepto de «unidad colectiva» de Weber, es, pues, importante percatarse del hecho de que se trata de un modo de personalidad que requiere un cierto tiempo para constituirse y expectativas estables para mantenerse. En todo caso, incluso, éstas serían proyecciones de personalidad funcionales. Sin embargo, no podríamos reconocerlas necesariamente como incompatibles con un carácter étnico o común a formas de rol-estatus.

De este modo, aunque abunde más la personalidad de rol-estatus en las sociedades urbano-industriales contemporáneas que en las rurales y en las primitivas, el hecho de que las últimas sean

153. Cfr. Inkeles, 1953, p. 585.
154. 1953, pp. 397 ss.
155. Cfr. Kluckhohn y Murray, 1953, p. 61.

Digitalizado com CamScanner

estructuralmente más estáticas hace que también exhiban un tipo de personalidad objetiva y subjetivamente más estable desde el punto de vista de su situación. Por lo tanto, al hablar de una personalidad referida a las funciones de rol-estatus, no podemos dejar de señalar que nos estamos refiriendo a un tipo de personalidad cuya posición en la estructura social es estable en el tiempo y en sus expectativas de acción. De no ser así, debemos recurrir al concepto de carácter social y, por añadidura, al de carácter nacional, para determinar los elementos de conducta y de organización psíquica comunes a un grupo de individuos.

Como queda manifiesto, el postulado de que se parte en el estudio de la personalidad de estatus es el de que la conducta humana está modelada dentro del marco referencial de la cultura, pero se hace patente que su caracterización definida debe considerarse dentro de un sistema social constituido por instituciones funcionalmente interrelacionadas. Por añadidura, dentro de éstas cabe reconocer el complejo posicional o de estatus con patrones específicos referidos al rol.

En consecuencia, cuando hablamos de la relación necesaria que debe existir entre un patrón cultural y una forma de organización y estructura sociales, ponemos de relieve, como afirma Inkeles,[156] que, por ejemplo, no encontraremos amor romántico como requisito matrimonial en ciertas sociedades, porque éste rompería o estorbaría el funcionamiento normal de la organización social. Esto lo hemos confirmado nosotros entre los fang de la Guinea Ecuatorial, donde el matrimonio se conviene por compra o mediante pago que hace el novio al padre de la mujer. Aquí el amor romántico rompería el sistema de autoridad patriarcal en que descansa la organización familiar fang. Las proyecciones de personalidad específicas referidas al estatus de la mujer dentro de la familia son características de esta situación que se inicia a través del matrimonio y que tiene sus antecedentes en el papel subordinado que tiene dentro de la estructura social. De este modo, la adaptación de los patrones de conducta en términos de la organización social y viceversa es una condición necesaria para el entendimiento del concepto de personalidad según rol-estatus.

La continuidad funcional del sistema depende, entonces, de cuán correctamente se ejerzan los roles que constituyen el patrón y de cuán adaptados estén los individuos a los mismos. Es dentro de este contexto como se estudian los fenómenos de personalidad

156. 1953, p. 586.

de estatus, y es en relación con éstos que se consideran los límites y posibilidades que se derivan de pertenecer a un determinado grupo social y de ejecutar funciones que se manifiestan en el curso de las relaciones interpersonales y de acción en general. Existe, así, una evidente relación entre la cultura y la personalidad de un individuo, por una parte, y el rol y estatus que tiene aquél dentro de su sociedad. No se niega, entonces, la influencia del factor cultural visto como una experiencia común a los miembros de una sociedad, pero se afirma especialmente la diferenciación de la personalidad como resultado de la internalización de los valores y contenidos objetivos del rol social en la estructura psíquica del individuo. Este método de análisis descansa en el estudio del sistema social en sus aspectos estructurales —grupos ocupacionales, instituciones políticas, sistemas de parentesco y organizaciones que definen diferencias funcionales internas— y proporcionan datos muy valiosos sobre cómo funcionan los sistemas sociales.[157]

Para poder situarse correctamente dentro de una tal concepción, vemos que es indispensable partir de un supuesto estructural. Según éste, toda organización social se caracteriza por tener claramente delimitadas las funciones sociales de sus miembros, de manera que el sistema ocupacional, por una parte, y el estatus en general, por otra, son las regulaciones a las que se adapta, y hasta somete, el individuo durante el curso de su vida social. Desde esta perspectiva, es evidente que en cualquier ocupación económica y en toda posición social encontramos siempre un conjunto de normas que regulan los procedimientos y técnicas de acción de cada individuo. A su vez, dichas normas sirven para definir el estatus o posición relativa de aquél dentro de su sociedad. Asimismo, y es importante, las normas y las técnicas de que se dota a la persona en términos de roles son portadoras no sólo de eficacia funcional, sino que durante la acción ponen en movimiento los contenidos psíquicos que forman la experiencia de personalidad del individuo.

De acuerdo con la idea de que la personalidad de los individuos de una sociedad está funcionalmente integrada dentro de un cuerpo de normas y de técnicas adaptativas formalmente establecidas, es indudable, entonces, que el rol social limita grandemente la conducta experimental de la personalidad, de manera que en ésta vienen a predominar los esquemas estereotipados. En este sentido, el ajuste individual al rol y al estatus y, por tanto, la

157. Cfr. Inkeles, 1953, pp. 589 ss.

Digitalizado com CamScanner

presión adaptativa que ejercen la sociedad o el grupo es una función del carácter social y se refleja en su misma estructura de relaciones. El funcionamiento de una sociedad depende, en cualquier caso, de este ajuste individual a los roles específicos previstos dentro de su organización y estructura sociales.

Situados en este punto, podemos afirmar que los tipos de personalidad funcionalmente más estables son aquellos que se basan en el estatus adscrito, razón por la cual es en términos de esta clase de estatus donde se manifiestan las adaptaciones más profundas de personalidad. En cambio, las adaptaciones de personalidad referida al estatus adquirido son menos estables, y en gran manera son las que amenazan o afectan más al mantenimiento del sistema de seguridad profunda del individuo. En tal caso, es también evidente la importancia del rol en la definición de estatus, y por lo mismo en la definición del carácter social que se deriva de su influencia específica. Preguntar, pues, por el rol y por el estatus que tiene el individuo dentro del sistema social es aproximarse grandemente al conocimiento de la dinámica de la personalidad y a su definición objetiva.

Esto significa que la conformación individual al rol es una función del carácter social y que la adaptación específica al mismo es un condicionante de la personalidad, de manera que el núcleo psíquico individual observable será aquel que resulta de la internalización del rol visto en términos de su estabilidad relativa y de sus relaciones con otros. Como además la adaptación al rol viene a representar para el individuo un instrumento de seguridad social y, por añadidura, de estabilidad psíquica profunda, podemos afirmar, por tanto, que el sistema de seguridad individual está básicamente relacionado con el rol y con el estatus inserto en la forma de actividad. De acuerdo con ello, el rol ejerce proyecciones de personalidad características, más estables, como dijimos, cuanto más estable es la continuidad o permanencia del individuo dentro de la situación sociocultural específica del rol.

A causa de tales diferenciaciones, al estudiar sociedades de estructura funcional compleja, debe tenerse presente que el sistema social incluye varias culturas —regionales, de clase, de etnia—, cada una de las cuales suele socializar de modo diferente a los grupos infantiles, de manera que pueden esperarse variaciones de personalidad y patrones de conducta distintos que tienen consecuencias sobre la estructura social.[158] Es cierto, sin embargo, que en oposición a estas diferenciaciones adaptativas, que tienen origen en la funcionalidad del rol, encontramos las que tienen que ver con diseños políticos de formalización unitaria del conocimiento y de la identidad, en especial la educación nacional en las sociedades urbano-industriales. La ampliación de tales supuestos estructurales al papel del individuo moderno en ciertas instituciones productivas, como, por ejemplo, una empresa industrial, significa que algunos de sus componentes están determinados por fuerzas cuya organización y dinámica están íntimamente relacionadas con las funciones específicas que deben cumplir dichas instituciones. Desde luego, esta clase de instituciones es básicamente uniforme cualquiera que sea la sociedad, de modo que sus formas estructurales principales pueden considerarse como casi independientes de la influencia que puedan tener las regularidades de personalidad del grupo.[159]

En su mayor parte, los componentes específicos de esta experiencia cabe atribuirlos al rol y están determinados objetivamente, puesto que se trata de modelos sociales de acción funcionalmente integrados a un sistema de actividad institucional. Esto es cierto en cada actividad social, sea ésta económica o política, militar o deportiva, eclesiástica o escolar, y sucesivamente. Lo que varía, pues, no es la conducta social objetiva, en cada caso derivada de la ejecución del rol, sino que más bien varía la experiencia interna del mismo, ya que su recepción relativa por el individuo es, profundamente, única. Cabe admitir, entonces, que la capacidad relativa de recepción de experiencias difiere de un individuo a otro, y es en lo profundo de la personalidad donde se manifiestan los resultados que hacen diferentes entre sí a los miembros de un grupo social y, específicamente, a los que forman parte del mismo cuadro de referencia o de rol-estatus.

Como consecuencia, el estudio objetivo de la personalidad corresponde al método estructural-funcional, mientras que la investigación profunda de la misma es una tarea del Psicoanálisis y de la Psiquiatría. Esto último es lo que probablemente han hecho presente Gutman y Wrong,[160] cuando señalan que la imposibilidad de reducir a psicoanálisis a toda una población obliga a los antropólogos y a los sociólogos a emplear técnicas de observación general, lo cual implica que la investigación profunda de esta población sólo puede hacerse tomando a unos cuantos indi-

158. *Ibíd.*, p. 582.

159. *Ibíd.*, p. 590.
160. 1961, p. 303.

Digitalizado com CamScanner

viduos de la misma por separado. Por sus requerimientos metodológicos, esto sólo puede hacerlo la psicología profunda. En este sentido es correcto plantearse, entonces, como lo ha hecho Linton,[161] el saber hasta qué punto la conducta abierta institucionalizada de un individuo puede ser considerada como indicadora de un tipo de personalidad.[162]

La idea de organización de la actividad social supone, por lo mismo, no sólo la existencia de funciones institucionalizadas, sino también unas relaciones interpersonales regidas por principios de superordinación y subordinación. Malinowski destacó una conclusión semejante cuando afirmaba[163] que las actividades del individuo están determinadas por su ocupación y funciones sociales específicas, en las que es autoridad o subordinado, según los casos. Los requerimientos formales o institucionalizados del estatus obligan, pues, al individuo a realizar una conducta objetiva. A cambio de la misma, el individuo recibe gratificaciones concretas que se manifiestan por medio de la aprobación social.[164]

La posición o estatus suponen, pues, una relación interpersonal, pero también sirven para proporcionar al individuo instrumentos institucionales de seguridad social, ya que dotan a éste de técnicas por medio de las cuales sabe, *a priori*, si va a dirigir o a ser dirigido. Por esta razón, los conceptos de rol y de estatus son conceptos a la vez formales e ideales, pero asimismo representan modelos concretos de actividad social cuyo núcleo de caracteres se manifestará específicamente en la estructura de personalidad. Por medio de la función específica podemos advertir, por ejemplo, que un soldado y un capitán, o que un capataz y un peón, actúan entre sí conforme a modelos de obediencia y autoridad, por una parte, y conforme a expectativas de acción cuya técnica está institucionalmente aprobada y reconocida por el grupo social de referencia. En cada caso, pues, los modelos de acción y sus expectativas constituyen sistemas de relaciones sociales en los que suelen estar bien definidos el rol y el estatus de cada individuo dentro de la actividad. Lo mismo es válido para cualquier otro tipo de relación, verbigracia, las que se dan entre padre-hijo, profesor-alumno, patrono-empleado. Cualquier alteración de conducta producida en estas relaciones objetivas alterará también el equilibrio tradicional y producirá tensiones sociales específicas.

161. 1949, p. 169.
162. Cfr. Esteva Fabregat, 1955.
163. 1948, pp. 160 ss.
164. Cfr. Merton, 1953, p. 377.

Como, por tanto, todo estatus supone una conducta institucionalizada, es también cierto que la estructura psíquica individual debe ser estudiada a través y con respecto de un grupo organizado. Como indica Malinowski,[165] este estudio debe establecer la jerarquía de la actividad, la división funcional de la misma y su estatus visto dinámicamente a través del individuo como miembro de un grupo social y en términos, asimismo, de sus relaciones con los demás miembros de su sociedad. Esta es una de las más importantes condiciones que están implícitas en toda investigación de Cultura y Personalidad.

Debemos referirnos aquí también al problema de si uno ejecuta el rol para el que resulta más adecuado su tipo de personalidad o si uno llega al rol independientemente de cuál sea su tipo de personalidad previa. Lo cierto es, en principio, que al estudiar la personalidad en función del rol estudiamos grupos sociales vistos en términos de la estructura social, más que de la cultura, de manera que podemos llegar a conclusiones importantes acerca de si es la posición que uno ocupa en la estructura social lo que determina su personalidad o si, a la inversa, es la estructura cultural lo que determina esta personalidad. En el primer caso, los conceptos de ocupación y estatus son, operativamente, más importantes que los de sistemas proyectivos postulados por Kardiner. No obstante ello, el problema funcional se plantea dentro de las influencias dinámicas relativas ejercidas por el proceso de socialización, por una parte, y de la situación social adulta, por otra, en cuanto ambas forman una interacción inextricable.

En este sentido, es indudable que el rol es un producto cultural y que la experiencia cultural específica que tiene cada individuo en su sociedad constituye un modelo general que le hace específicamente apto para el ejercicio de un cierto número de roles. Así, un joven de familia obrera, socializado según las técnicas de una subcultura obrera, tendrá una personalidad especialmente orientada a la ejecución de roles obreros, a menos que esta subcultura no haya constituido todavía tradiciones propias, como sucede cuando un grupo social tiene un estatus de constitución relativamente reciente, inferior a tres generaciones. Este mantenimiento generacional en un determinado estatus es lo que produce una consciencia social específica, a la vez que determina la formación de una subcultura dentro, digamos, del contexto de la cultura nacional en sociedades modernas. Así, los modelos cul-

165. 1948, p. 61.

Digitalizado com CamScanner

turales son más especializados cuanto más estable es el estatus del grupo que los transmite.

Hecha ya esta conclusión, parece lógico advertir que, para el cumplimiento de ciertos roles ocupacionales en nuestra sociedad occidental, es indispensable poseer una cultura básica previa, esto es, un tipo nuclear de personalidad, culturalmente modelado, aquella que se experimenta en términos de la subcultura de socialización. Por esa razón, el rol o roles que se cumplimentan en una determinada sociedad viene a ser la expresión no sólo de las necesidades sociales manifiestas en la estructura social, sino que, además, en su ejecución resulta ser el correlato de adaptación de personalidad más próxima o más adecuada a sus expectativas funcionales. Por ello, los intercambios entre rol y personalidad vienen a ser expresiones de experiencias culturalmente determinadas, cuyas bases de adaptación son anteriores al mismo cumplimiento del rol.

De este modo, el estudio del tipo estructural-funcional de personalidad parte de la abstracción de ciertas diferencias individuales de carácter y pone de relieve, en cambio, ciertas semejanzas derivadas del cumplimiento de una misma función social. Sin embargo, tales diferencias son menores de lo que aparentan, si pensamos que previamente se han dado ciertas experiencias culturales uniformes. Esto es lo que parece poner de relieve Linton[166] cuando, al preguntarse hasta qué punto se puede modificar un patrón básico de personalidad establecida a lo largo de un proceso de socialización infantil, obtiene la respuesta de que las presiones culturales serán lo suficientemente poderosas como para ser capaces de reforzar los resultados de la experiencia infantil. Esta conclusión es más cierta cuando se piensa que ciertos valores y contenidos de la conducta son atributos de la personalidad básica.

El problema de investigación que confrontamos se presenta, por añadidura, cuando examinamos un grupo ocupacional en el que ciertos de sus miembros son originarios de subculturas distintas, como pueden serlo las de individuos provenientes de clases diferentes o de culturas nacionales diferentes, como la de los obreros polacos en Francia. Sin embargo, estos casos se dan, habitualmente, en períodos de transición o en otros de gran movilidad ocupacional, ya que la estabilización cultural es la tendencia predominante.

166. 1949, p. 165.

De esta manera, cuando se habla de personalidad de rol-estatus, es frecuente que se pierda de vista el antecedente cultural que ha servido para producir en el individuo el tipo de personalidad adecuada a la orientación específica del rol que se ejecuta. Esto es debido, en gran parte, al hecho de que el sociólogo estructural-funcional aplicado al estudio de la personalidad no ha advertido suficientemente la capacidad explicativa que tienen las categorías culturales, del mismo modo que muchos antropólogos no se dan cuenta de que los conceptos implícitos en el relativismo cultural suponen también el reconocimiento de que las diferencias estructurales-funcionales determinan no sólo diferencias de personalidad entre culturas, sino también entre grupos sociales actuando como subculturas dentro de una misma sociedad y ejecutando roles específicos sus miembros dentro de la misma.

Personalidad modal

El concepto de *personalidad modal*, grandemente asociado a ideas estadísticas o cuantitativas, representa, por el tratamiento que se le ha dado en las investigaciones contemporáneas de personalidad, lo que podemos llamar una frecuencia de conducta, sobre todo porque se refiere al estudio directo y objetivo de las frecuencias de formas o configuraciones de personalidad que se manifiestan en varios individuos de una sociedad por medio de normas de comportamiento.[167] Este concepto se basa en la congruencia entre las formas de conducta de la mayor parte de los miembros de una sociedad y la cultura que les es característica.

La diferenciación entre personalidad básica y personalidad modal sería que, mientras la primera se refiere a la estructura cualitativa de la personalidad y a sus sistemas de socialización, orientación y proyección, la segunda es un concepto que describe tendencias centrales existentes dentro de variaciones individuales y se ocupa, por tanto, de los rasgos de conducta que son comunes a un grupo de individuos de una sociedad en términos de su frecuencia de manifestación. En este caso, hay que considerar dicha frecuencia en función de las clases sociales, de los grupos ocupacionales y de las subculturas, y, entre otras variables posibles, las diferencias sexuales.

La frecuencia relativa de que hablamos debe suponer, enton-

167. Cfr. Linton, 1949, p. 163.

Digitalizado com CamScanner

ces, la presencia de un porcentaje determinado de caracteres de personalidad sobre la totalidad de caracteres considerados como propios de la personalidad total de la sociedad en términos de sus patrones de conducta. De este modo, si los rasgos de carácter que nuclean la personalidad total de la sociedad equivalen, por ejemplo, a cien, una personalidad modal será aquella que posea un porcentaje significativo de frecuencias de esos rasgos de carácter. Se entiende, asimismo, que dichas frecuencias se referirán, específicamente, al modo como las relaciones sociales desenvuelven ciertos tipos de adaptación que diferencian a unos grupos de otros, en cuanto sobre todo a lo referente a la organización psíquica de la cultura común.

En este sentido, la personalidad modal será una variable social, estadística, de la personalidad nacional. Según esto, cada variable representará la expresión de conducta de un segmento de la sociedad total, aunque ciertos núcleos del carácter nacional, bajo la forma de patrones de cultura, estarán presentes en cada uno de los tipos de personalidad modal correspondientes a los segmentos o subgrupos que los representan. Así, por ejemplo, rasgos del carácter nacional, comunes a los diversos tipos de personalidad modal existentes en una sociedad, pueden ser la orientación adquisitiva, las metas relativas al éxito social, la fama y el estatus prominentes o de prestigio. Sin embargo, debido a la posición de la personalidad modal de uno puede presentar ansiedades o neurosis características que no se dan en el otro, mientras, en cambio, ciertos estados de personalidad serán frecuentes en el otro segmento como consecuencia de su diferente situación en la sociedad y de su diferente experiencia social de la misma.

El resultado de esto es que la personalidad modal viene a representar una especialización sociocultural dentro de un cuadro sociocultural mayor, y se expresa por medio de la más amplia frecuencia de experiencia de ciertos rasgos de carácter, en comparación con su expresión relativa menor en otros segmentos de la sociedad. Esta mayor frecuencia supone el acentuamiento de unos caracteres dados, en contradistinción con otros que casi no se expresan, aun siendo potenciales de acción de la personalidad, puesto que son parte de la cultura total de la sociedad.

Así, la personalidad modal se caracteriza por ser un desarrollo o ensanchamiento de ciertos rasgos de integración psicocultural total, y supone a la vez una inhibición o disminución relativas de ciertos otros, en comparación con lo que es específico de otra y otras personalidades modales. En este sentido, la personalidad modal es una proporción o frecuencia, potenciada o disminuida,

según los casos, de rasgos de carácter integrados dentro de la sociedad total. Por tanto, la personalidad modal es una conducta singular que se relaciona con las potencialidades específicas, especializadas, desenvueltas por un grupo o segmento social de una sociedad en términos de una situación de rol y de estatus, y de instituciones que la hacen posible. Las instituciones hacen posible la adaptación de grupos de individuos a ciertos tipos de socialización, de intereses, valores, actitudes y sentimientos, y en conjunto esta adaptación produce una personalidad modal. En cada caso, sin embargo, la personalidad modal es un complejo de conducta abierta potenciado dentro de una sociedad y de una cultura mayores.

De esta manera, mientras en la personalidad básica son semejantes los contenidos ideales y de valor que guían al individuo, en la personalidad modal se manifiestan como frecuencias de conducta, situacionalmente determinadas, que se relacionan específicamente con el rol y el estatus del hombre en su sociedad. Así, el enfoque de personalidad modal estudia ésta conforme a su expresión en conducta abierta y conforme, asimismo, a las regularidades de interacción sociocultural que le son características. Este tipo de investigación ofrece grandes posibilidades, ya que, como ha expuesto Inkeles,[168] al estudiar la personalidad conforme al principio de que los subgrupos de las sociedades de cultura nacional poseen caracteres de personalidad específicos, entonces estamos en condiciones de comparar grupos semejantes en diferentes sociedades nacionales, de manera que podríamos correlacionar personalidad y sociedad en términos estructurales, más que nacionales y culturales.

Por estas razones, la dinámica de personalidad puede aclararse grandemente cuando estudiamos las relaciones entre patrones de socialización referidos a una clase social específica, cualquiera que sea su nacionalidad, y la personalidad adulta. Según esto, en una sociedad constituida en clases podemos encontrar diferencias significativas entre cada grupo social o clase en lo que se refiere a la socialización infantil, aunque pueden darse excepciones. Así, encontramos diferencias de clase en los métodos empleados para la socialización de los niños de clase media y baja en Chicago, de modo que puede hablarse de diferencias culturales de clase, y por lo mismo de personalidad.[169] También pode-

168. 1953, p. 580.
169. Cfr. Davis y Hawighurst, 1953, pp. 319-320.

Digitalizado com CamScanner

mos hablar de diferencias de socialización infantil en España cuando consideramos las diversas clases sociales en ciudades como Barcelona y Madrid, por ejemplo. En todo caso, sin embargo, los patrones específicos referidos a dicho proceso forman parte del sistema social y deben ser considerados dentro de su contexto.[170]

El método relacionado con el estudio de la personalidad modal no excluye, por tanto, el estudio de la estructura básica de personalidad, sino que más bien lo hace necesario. Tampoco excluye el estudio de los rasgos de carácter comunes a los miembros de una sociedad, pues, como indica Inkeles,[171] lo que busca el estudio de personalidad modal es conocer los aspectos nucleares de la personalidad social que se relacionan directamente con el funcionamiento específico de las instituciones sociales.

Desde una tal perspectiva, son válidas las afirmaciones de M. Mead, cuando dice[172] que podemos encontrar patrones culturales válidos para todos los subgrupos de una sociedad, mientras que los patrones de los subgrupos son distintos, como, por ejemplo, los modos de ser regionales dentro de una nación. Esto implica que ciertas tradiciones poseen su propio carácter y, asimismo, que las mismas instituciones pueden producir experiencias y resultados diferentes, según sean las funciones socioculturales de cada uno de los subgrupos de una sociedad. En cuanto a la selección de los componentes psicológicos que son específicos a una unidad social o a un subgrupo, podemos considerar que todo individuo que tenga bien definido su estatus en un grupo social es un exponente o representativo de la conducta significativa del carácter específico considerado, de manera que dicha representatividad está relacionada con el sexo, la edad y el rol individuales.[173]

Según lo que antecede, muchas de las dificultades actuales derivadas del estudio de los subgrupos dentro de la sociedad moderna podrían resolverse si en lugar de hacer hincapié en el carácter nacional se hiciera hincapié en la estructura modal de personalidad.[174] De este modo, al hacer hincapié sobre la necesidad de estudiar segmentos o subculturas, el concepto de personalidad modal viene a descansar en la idea de que el tamaño y la diversidad estructural-funcional de las sociedades modernas produce variables de personalidad dentro de un contexto general o común. Estas variables son relativamente uniformes cuando se refieren a grupos o segmentos específicos de una sociedad. Esta orientación metodológica es lo que nos lleva a considerar como investigaciones de personalidad modal los estudios de personalidad hechos sobre segmentos o subculturas de una sociedad.[175] Conforme a lo anterior, es indudable que la frecuencia estadística de conducta supone también la existencia de un carácter nacional, así como de otro social, y por añadidura admite el concepto de una estructura de personalidad básica. El concepto de patrón cultural será, en tal caso, el factor unitivo a considerar como expresión de un sistema cultural cualitativo de orientación. El fenómeno que contemplamos, entonces, es el de que la personalidad debe estudiarse en términos de los componentes de las instituciones sociales. Este enfoque tiene en cuenta, sobre todo, los caracteres de la estructura social. Conforme a ello, esta clase de investigación reconoce que, cuando el sistema social es muy complejo, también lo son los sistemas empíricos de realidad, verbigracia, la economía, la tecnología, las instituciones políticas, la organización educacional y la orientación del sistema de valores, incluido el *eidos* que configura la representación del mundo y de la vida. Esto quiere decir que crece enormemente la porción de cultura que está fuera de la estructura de personalidad básica, lo cual hace que su estudio sea muy importante.[176]

Complejo de Edipo

Freud provocó reacciones muy vivas entre los antropólogos de su época cuando, en *Tótem y tabú*, destacó que las primeras instituciones sociales, que el origen de la moral y de la religión, así como la exogamia, tuvieron comienzo institucionalizado a partir de haber sido asesinado el primer padre de la horda primitiva

170. Cfr. Inkeles, 1953, p. 582.
171. *Ibíd.*, p. 587.
172. 1953, p. 647.
173. Cfr. M. Mead, 1953, p. 647.
174. Cfr. Inkeles, 1953, p. 598.

175. Gutman y Wrong han hecho objeciones (1961, p. 303) a la validez del concepto de una personalidad modal considerando que ésta no es necesariamente igual al tipo de carácter que mejor se adapta a la dinámica funcional de nuestra sociedad contemporánea. Se deduce de esa objeción que la personalidad modal es más propia de una estructura social estática que de una móvil, de manera que en esta última, debido a la inestabilidad relativa de muchos de los roles ocupacionales, sería más significativa la correspondiente al carácter social que la del rol y su estatus específico.
176. Cfr. Inkeles, 1953, p. 589.

Digitalizado com CamScanner

por sus hijos rebelados contra él por haberles éste prohibido el acceso sexual a sus mujeres. A partir de aquí, los antropólogos se afirmaron en el principio del relativismo cultural o etnográfico, que subraya el papel específico de la adaptación histórica de las sociedades humanas en el espacio.

El núcleo de la tesis sostenida por Freud consistía en destacar la idea de que en la primera horda primitiva, al igual que entre los primates próximos al hombre, el macho actúa como un propietario sexual absoluto de las hembras de su grupo, hasta el punto de impedir al resto de los machos jóvenes, que en el caso primitivo serían sus propios hijos, el derecho a tener acceso a estas mujeres. Como consecuencia de esta prohibición, los machos jóvenes acumularon odio y resentimiento contra el padre, y después de formar una coalición contra éste lo asesinaron y, en un acto caníbal, comieron su carne, de manera que desde este momento obtuvieron el privilegio de acceder a las mujeres que antes les habían estado prohibidas. El asesinato del padre fue tanto una venganza por resentimientos acumulados como una liberación filial. Así, los actos que siguieron a la muerte del progenitor, el canibalismo y la libertad sexual que obtuvieron sobre las hembras de su grupo, hay que considerarlos como elementos de una extroversión, de una catarsis, que no sólo liberaba energías psíquicas y sociales antes reprimidas, sino que, asimismo, reforzaba la posición de una identidad, la de los hijos, antes cautiva, mientras éstos se autoadjudicaban por primera vez una legitimidad de derechos sexuales hasta entonces exclusivos del padre.

Así pues, antes de haberse producido el parricidio, la horda primitiva permanecía como una organización endogámica y practicaba el incesto. Pero algunos acontecimientos posteriores a este asesinato sirvieron para reivindicar la memoria del padre. En este sentido, poco tiempo después de haber sido éste asesinado, los hijos iniciaron un movimiento de contrición y asumieron la idea moral del pecado. Mientras tanto, el proceso moral iba conduciendo paulatinamente al desarrollo de sentimientos de culpabilidad y de arrepentimiento. El proceso que siguió a esta actitud consistió en que también los hijos comenzaron a prohibirse sexualmente las mujeres más próximas en parentesco, de manera que, como resultado, dieron prioridad social a la práctica del matrimonio exógamo.

Como se ha sugerido a menudo, la idea exogámica pudo haberse pensado en función de observaciones empíricas relacionadas con la degeneración genética que, se afirma, resulta de las procreaciones incestuosas. Sin embargo, es también asumible la

hipótesis de la segmentación social de los grupos como fórmula más económica, cuando se tiene presente el hecho de la cantidad de territorio necesario para alimentar una familia que, en este caso, se organizaba en función de sus técnicas extractivas y de los recursos naturales disponibles. En condiciones de primitividad, los grupos humanos tienden a ser de pequeño tamaño, y por esta razón la exogamia sería un producto inevitable a partir de la segmentación progresiva de estas primeras familias expandiéndose y alejándose entre sí en función de los territorios de comida y de su disponibilidad social.

Freud amplió esta idea del arrepentimiento filial a la noción de que a éste siguió el culto al padre asesinado como medio de expiación de las culpas éticas acumuladas y como recurso de reconciliación con el antepasado occiso. El totemismo sería, por eso, una institución surgida del proceso de recuperación espiritual del padre por parte de sus hijos y descendientes. A medida que el parricidio se iba alejando de la primera memoria filial, también los descendientes asumían el culto en forma de tradición transmitida por los culpables, de manera que en su evolución la institución totémica alcanzó a convertirse en una primera religión que incluía la prohibición de comer la carne del animal totémico. En suma, mientras el culto discernía un desarrollo moral de la sociedad, al mismo tiempo este proceso significaba desde ese momento la reconciliación definitiva con un padre que paulatinamente se convertía en Dios.

Esta perspectiva primaria o relativa al desarrollo de las primeras sociedades humanas supondría para Freud el reconocimiento de que la fundación del complejo de Edipo tendría un apoyo histórico en estas reacciones de los hijos contra el padre, del incesto como símbolo de esta rebelión, pero también de la identificación profunda con aquél como medio de solución del problema moral y de su correspondiente proyección de personalidad. De hecho, para Freud estas reacciones ancestrales se encuentran situadas en el inconsciente humano y forman parte del material psíquico primario de la humanidad. Se trata, pues, de una tendencia filogenéticamente inscrita en los seres humanos, y tiene un carácter universal. Aunque la evolución cultural desarrolla en las sociedades humanas una mayor capacidad de control sobre los instintos y el inconsciente, y aunque, ciertamente, las disciplinas impuestas a los impulsos primarios durante el proceso de socialización infantil suelen dirigirse a la supresión del incesto y eliminan, asimismo, la muerte física del padre, sin embargo, son incapaces de destruir la memoria simbólica primordial. En lugar de esta su-

Digitalizado com CamScanner

presión consciente del deseo, aparecen, en cambio, fantasías secretas por cuyo medio, mientras los individuos infantiles obtienen aprobación social por sus renuncias, al mismo tiempo desarrollan recursos destinados a la ocultación del inconsciente. El placer del inconsciente ocultado se convierte así en una conquista simbólica identificada con la vida interior. Se trata de reacciones profundas en las que, mientras los instrumentos adaptativos son culturales y operan a través de los mecanismos de la represión y de amenazas de castigo, simultáneamente incrementan la posición dinámica de la fantasía.

En todo caso, las disciplinas se proponen instruir al sujeto infantil en el conocimiento de normas y técnicas de realización personal, pero también sirven para limitar la expresión de las tendencias hostiles contra el padre, o contra la madre, según el sexo filial. Básicamente, el desarrollo de la civilización habría permitido un incremento de la actividad de las represiones morales y de las amenazas de castigo, entre otros el de la castración. En este sentido, el conjunto de estas relaciones entre padres e hijos habrá adquirido un carácter subconsciente y, mientras se consigue ocultar las tendencias abiertas al incesto, también se logra disminuirlas o mitigarlas a través de la institucionalización de formas de represión infantil que, moralmente consideradas, consagran la superioridad del valor moral de la exogamia y, con ésta, premian la supresión del impulso inconsciente, tanto como su control social. La compensación moral consiste en crear un sujeto humano cuyo ego actúa por medio de ideales que sirven al principio de que las renuncias instintivas, sustituidas por el predicado de la racionalidad, son los modos propios de la humanización. Estas renuncias sexuales son, para Freud, el material de las neurosis, y en lo fundamental todos los individuos humanos pasan por esta referencia edipiana. Las diferencias culturales se limitan a ser modos de ocultación más o menos evidente de la tendencia. En todo caso, el proceso de superación de la tendencia incestuosa consiste en cultivar las culturas desplazamientos permitidos hacia otras mujeres y hacia otros hombres. Sin embargo, la supresión del instinto nunca se obtiene definitivamente, y por ello el subconsciente se convierte en el depósito dentro del cual se aloja la expresión de esta experiencia.

Conducidos hasta este punto, ¿cuáles fueron las reacciones de los antropólogos a estos planteamientos freudianos relativos al universal de la experiencia edipiana? En lo fundamental, subrayaron el hecho de que los sentimientos, las actividades sexuales y el papel de los padres, en lo que atañe al desenvolvimiento afectivo y emocional de sus hijos, depende de la forma estructural de la organización familiar y de las diferencias culturales en lo que éstas tienen de adaptación a un ambiente y a una tradición moral. Por esta razón, se entendería que el llamado complejo de Edipo hay que considerarlo más un producto cultural específico que un desarrollo propiamente universal. En este caso, la predisposición innata de los seres humanos al conflicto edipiano los antropólogos la sustituirían por las contradicciones que resultan del modo como están gobernadas las relaciones entre parientes. La más sólida crítica primera dirigida contra la tesis freudiana del Edipo como universal, e independiente de los contenidos culturales y de la organización social, la hizo B. Malinowski en 1927 cuando afirmó que el complejo de Edipo hay que entenderlo como un producto de la sociedad patriarcal occidental, lo cual no ocurre necesariamente en sociedades matrilineales, como sería el caso de las islas Trobriand. Conforme a su experiencia de campo en estas últimas, Malinowski desarrolló el criterio de que el complejo edipiano hay que considerarlo como una reacción del hijo contra el padre, y eso sólo en la medida que la estructura de la organización familiar y el sistema de autoridad crean tensiones de identificación que favorecen el odio y la rivalidad filial contra aquél. Como sea que las relaciones entre padres e hijos en la sociedad trobriandesa se caracterizan por la amistad y por el hecho de que en ellas el padre no ejerce represión ni actos de autoridad sexual sobre el hijo, entonces, para Malinowski, éstas serían causas de impedimento en lo que hace a la existencia activa del Edipo.

En esta interpretación causal de la estructura familiar como factor primario del Edipo es donde se acentúa la discrepancia principal de Malinowski respecto del planteamiento de Freud. Cabe decir, sin embargo, que, aparte de esta primera reacción a la teoría freudiana del Edipo, las tesis de Malinowski no asumieron un carácter definitivo, pues, de hecho, afirmaban la necesidad de verificar cuidadosamente los hechos a partir de comparaciones empíricas de campo.

¿Cómo sería, entonces, la estructura de este complejo? ¿Y cómo un suceso que, como veremos, adoptaba el carácter de un conflicto ético accidental, no querido por sus protagonistas, pudo convertirse en una referencia psíquica universal? Así, ¿cómo una tragedia griega podía ser, para un psicoanalista occidental, un tópico psicológico de validez universal? Y, ¿hasta qué punto la teoría antropológica, fundada en materiales etnográficos y, por eso, específicos, podía adoptar como experiencia universal una

Digitalizado com CamScanner

descripción literaria de ámbito territorial tan localizado? Vale, pues, la pena referirse, inicialmente, a este complejo de Edipo tal como nos fuera ofrecido por Sófocles en una versión literaria. En los términos de éste, y en síntesis, la tragedia habría consistido en la existencia de un triángulo conflictivo donde los protagonistas principales son el padre, Layo; la madre, Yocasta; y el hijo de ambos, Edipo.

Este conflicto, llevado en el siglo V antes de Cristo a la tragedia pública por Sófocles y por otros autores de la época, en su proceso tendría el siguiente carácter: Edipo habría matado a su padre, Layo, ignorando, asimismo, que éste era su progenitor, y luego se habría casado con Yocasta, su madre, también sin saber que ésta era su propia madre. Mientras tanto, y en este particular, tanto el parricidio como el incesto se habían consumado sin que los protagonistas tuvieran consciencia de su comisión. O sea, mientras el modelo consciente griego castigaba como delitos el parricidio y el incesto, y mientras los protagonistas del triángulo trágico asumían el respeto a estas leyes morales, al mismo tiempo confrontaban este juicio de culpabilidad por haber infringido, aunque inconscientemente, el mandato de la tradición moral.

Una primera consecuencia del hecho de que Edipo fuera, a la vez, parricida e incestuoso fue la de ser perdonado por el juicio público en atención al carácter inocente o inconsciente del pecado. Mientras desde un punto de vista ético los protagonistas de la tragedia eran proclamados culpables inconscientes de estos hechos, al mismo tiempo era difícil escapar a la condena moral de dichos actos en la medida que la población de Tebas era consciente de que este pecado se había convertido en la causa de las calamidades que afligían a su ciudad. De hecho, dichas calamidades confirmaban la noción moral de que toda transgresión de este carácter acarreaba la ira de los dioses. No bastaba, pues, con que Edipo, Layo y Yocasta fueran moralmente inocentes de sus actos físicos. Lo que importaba era significar las consecuencias del acto en sí y rechazar, por eso, la idea de que la culpabilidad no pudiera ser castigada aunque se tratara de actos inocentes. Esto último no evitaría el desarrollo del conflicto moral suscitado por la transgresión y por el pecado. De este modo, aunque la sociedad griega resolvía la cuestión exonerando de culpabilidad a Edipo, por ser éste entonces ignorante de la relación filial que le unía a Layo y a Yocasta, sin embargo, la experiencia de dichos actos constituía por lo menos un conflicto de amplias implicaciones éticas.

Hechas estas primeras reflexiones sobre el conflicto de que

nos ocupamos, conviene recurrir a la información que escribiera Sófocles en su tiempo. Conforme a éste, y de modo somero, los hechos habrían ocurrido de la siguiente manera: Layo, rey de Tebas, casado con Yocasta, habría consultado el oráculo de Delfos para saber si tendría hijos de este matrimonio. La respuesta del oráculo fue preocupante: el hijo que les nacería mataría a su padre y se casaría luego con su madre. A pesar del oráculo, Layo y Yocasta tuvieron un hijo, Edipo, y asustados por el augurio, decidieron desprenderse del mismo. Para ello encargaron a un pastor que llevara a Edipo al monte Citerón, y que llegado a este lugar lo dejara abandonado a su suerte.

Ya puesto en dicho monte, el niño Edipo fue recogido por gentes de Corinto y entregado a los señores que gobernaban en esta ciudad, Polibo, el rey, y Mérope, la reina. Ambos adoptaron a Edipo como hijo propio. Llegado éste a la edad juvenil, un día fue insultado por un campesino que había puesto en duda su nacimiento real. A causa de ello, Edipo decidió consultar el oráculo de Delfos, y en éste la respuesta de Apolo le resultó preocupante. Al igual que le había sido dicho a Layo, ahora el oráculo repetía lo mismo: mataría a su padre y se casaría con su madre.

Para evitar la consumación del augurio, Edipo determinó abandonar Corinto y se dirigió por el camino a Tebas. En el trayecto disputó con un extranjero, lo mató y, con éste, a sus criados, excepto a uno que escapó. El extranjero resultaba ser Layo, su padre, de manera que, sin saberlo, acababa de cometer un parricidio.

Cuando Edipo llegó a Tebas, esta ciudad se hallaba sumida en grandes calamidades cuya causa atribuían a la Esfinge, monstruo con cabeza y busto de mujer y alas y cuerpo de león. Todos quienes no acertaban a resolver el acertijo a que les sometía la Esfinge eran muertos por ésta. Con este motivo, los habitantes de Tebas permanecían aterrorizados y procuraban abandonar la ciudad.

Edipo llegó, pues, a Tebas en este tiempo y se instaló en ella como un ciudadano bien visto y estimado, hasta tal extremo que los tebanos le pidieron que se enfrentara con la Esfinge y tratara de resolver el acertijo que tantos daños causaba a la ciudad. Puesto Edipo en la escena de esta confrontación con la Esfinge, pasó a descifrar el enigma del acertijo. Este consistía en una pregunta cuyo planteamiento exigía discernir quién era el ser que a lo largo de un tiempo de su vida caminaba con cuatro pies, durante otro lo hacía con dos y en otra de sus fases empleaba tres pies para caminar. Al contestar Edipo que se trataba del hombre,

Digitalizado com CamScanner

que cuando nace usa piernas y brazos para moverse, que cuando ha crecido emplea sólo las dos piernas y que de anciano añade otra pierna, la de un bastón, acertó.

La resolución del acertijo por Edipo acabó con las calamidades de Tebas, pues la Esfinge se lanzó al mar y desapareció en sus aguas. A seguido, y como premio adjudicado por la ciudad a quien consiguiera expulsar a la Esfinge, Edipo se casó con Yocasta, la reina viuda de Layo, y que era su propia madre. Con ésta procreó cuatro hijos, dos varones y dos hembras, y mientras ignoraba haber cometido incesto recibía el agradecimiento y admiración de los tebanos. En su fuero interno, Yocasta y Edipo estaban convencidos de que habían eludido la consumación del oráculo.

Con los años, a Tebas le llegaron nuevas desgracias en forma de peste y sequía. Edipo envió a su cuñado Creonte y al agorero Teresías a consultar el oráculo de Delfos, y por este medio ambos conocieron la comisión del parricidio y del incesto. Al ser así, denunciaron éste que antes fuera un secreto a los influyentes ancianos del Coro, y luego de reconstruir los hechos del pasado pudieron descubrir los sucesos del parricidio y del incesto. Éstos fueron considerados causas de las calamidades que asolaban a Tebas.

Informados Edipo y Yocasta de estas noticias sobre su relación particular, el primero se arrancó los ojos y Yocasta cometió suicidio. Conscientes de su culpa moral, y a pesar de haber sido indultados por sus jueces, ambos se castigaron a sí mismos definitivamente y se impusieron penas que describían la trascendencia de las transgresiones morales a que se habían entregado. Así concluida la tragedia, el juicio contra Edipo mostró que éste no era culpable porque no había sido consciente, pero en cualquier caso la misma comisión del pecado le convertía en reo del Destino, que era quien le había condenado, aunque indirectamente.

De este modo, y como señala Errandonea (cfr. 1959, pp. 18-19), el Destino se comportaba bajo la forma de una maldición contra la cual los hombres nada podían. Los designios del Destino se cumplían siempre de manera inevitable, y éste se convertía en dueño último del juicio moral que debían darse los mismos transgresores para bien de la comunidad ciudadana. En este contexto, Layo, el padre, se había convertido en el culpable original de la tragedia, pues a él habia correspondido la decisión de abandonar a su hijo, Edipo, convirtiéndolo en inocente de acciones condenadas. De este modo, la sociedad griega destacaba su carácter fatalista y entregaba sus hijos a la dependencia del Destino.

En lo fundamental, lo que se advierte en este caso es la imposibilidad de redención y, con ello, la inevitabilidad del conflicto edipiano, inevitabilidad que encontraremos situada en el mismo centro de las explicaciones del psicoanálisis freudiano.

Este texto literario describe mayormente un planteamiento moral donde el Destino actúa como soporte de las condenas a que se somete el Consciente cuando transgrede preceptos de la vida moral y pone en crisis, por eso, los equilibrios psíquicos del sistema de personalidad. El Destino actuaría como una solución implacable en la que los presagios se cumplirían inexorablemente, de manera que el estilo griego tendría como *numen* de sus desgracias la actuación del inconsciente y como *numen* de su felicidad la integración con el sistema moral.

Parece que mientras ésta sería una fuente literaria de gran valor simbólico para explicar el papel de la moral en la vida sexual, en realidad se encuentran antecedentes de ésta que sería tragedia griega en otras tradiciones mediterráneas, para el caso más antiguas que esta última. Este caso se daría en el Antiguo Egipto. Mientras en Grecia se trataría de un material literario, en Egipto la tradición tendría que ver con una memoria histórica que, con el tiempo, el Mediterráneo la habría convertido en leyenda propia.

Según eso, las investigaciones llevadas a cabo por Velikovski (1960) y por Gordon (cfr. 1972) apuntan al reconocimiento de este antecedente edipiano en Egipto. En este sentido, no puede haber sorpresas cuando pensamos en el hecho de que el Egeo y Egipto siempre estuvieron comunicados, hasta el punto de que el Edipo griego tendría su fuente de inspiración literaria en el Egipto faraónico, y sería un reflejo posterior a lo que antes fuera una experiencia histórica real consumada por Akhn-aton, faraón que gobernó entre los años 1380 a 1362 antes de Cristo.

Las diferencias entre ambas versiones consistirían en que, mientras la de Akhn-aton corresponde a una realidad histórica o vivida, la de Edipo la recibimos como una verdad propiamente literaria. En este caso, y como señala Gordon (cfr. 1972, p. 30), se trataría, sobre todo, de una transformación, especialmente si consideramos la existencia de vínculos culturales entre Egipto y Grecia y cuando, asimismo, pensamos que la Esfinge es de origen egipcio. Su personificación corresponde a Tiv, personaje históricamente descrito como madre de Akhn-aton.

En estos términos, el Layo muerto por Edipo en Tebas puede asimilarse, en Egipto, a Amen-hotep III (1413-1377), padre de Akhn-aton, en particular cuando se sabe que este último trató de

Digitalizado com CamScanner

erradicar el nombre de su padre evitando llamarse Amen-hotep IV, que era lo que en esta ocasión parecía corresponderle. En vez de ser autoinvestido con el nombre de Amen-hotep IV, éste cambió para llamarse Akhn-aton. Con ello, esta desfiguración filial o muerte simbólica del padre por el hijo en el caso egipcio se convertiría en parricidio real en la tragedia griega.

Conforme a esta perspectiva histórica, se dice que Tiv, esposa del faraón Amen-hotep III, tuvo de hijo a Akhn-aton. Velikovski agrega que a la muerte de su padre, madre e hijo tuvieron una hija, Beketaten. A este respecto, aunque el matrimonio entre hermano y hermana estaba previsto, sin embargo la relación sexual entre madre e hijo, igual que entre hebreos y griegos, estaba condenada como pecado por las normas morales de estas sociedades.

Para salvar esta condenación pública se recurrió al criterio de inocencia; y, mientras entre los hebreos Dios era quien podía conceder el perdón, en el caso griego una culpa de este carácter no podía remediarse. En este contexto, los hebreos usaban el concepto de esperanza; en cambio, los griegos empleaban el de Destino, uno que homologaba la suerte de los humanos con lo fatalmente inevitable. Como subraya Gordon (cfr. 1972, p. 31), estas formas de pensar, absolutorias cuando se aprecia inocencia, han sido heredadas por el Occidente, de manera que en su fondo histórico la condenación moral del incesto tendría su contrapartida en el perdón derivado de una presunción de inocencia.

En el caso egipcio, la historia edipiana a la que nos referimos ocurriría en forma de un proceso semejante al griego. Así, en el oráculo de Amón la Esfinge predice la muerte del rey en edad muy joven, y augura a éste una juventud azarosa en la que permanecería escondido gran parte del tiempo. La Esfinge sería destruida y el príncipe, el que debía ser Amen-hotep IV, borraría el nombre de su padre y adoptaría el de Akhn-aton, para finalmente casarse con Tiv, su madre, hasta ser luego destronado por su hijo Smenkh-ka-re. Más tarde, y a su muerte, Akhn-aton sería enterrado sin honores, lo que no ocurriría con su hermano, Tutankhamen, cuyas exequias fueron esplendorosas.

En esta historia egipcia es evidente que el hijo no mató físicamente al padre, pero sí lo hizo simbólicamente al borrar su nombre de sí mismo y renunciar, por lo tanto, a identificarse con él y a reproducirse en su identidad. Y, asimismo, el incesto con la madre cabe suponerlo como un acto consciente en la medida que fue una relación estable cuya condena moral se confirmó mediante la retirada de todo esplendor a sus funerales.

La figuración edipiana aparece también extendida al triángulo

formado por padre-madre-hija. Esta relación es conocida con el nombre de complejo de Electra. Las versiones literarias de este complejo fueron representadas en forma de tragedias, respectivamente, por Esquilo, Sófocles y Eurípides.[177] En el caso edipiano, dicho contexto está caracterizado por tres personajes centrales: Agamenón, padre; Clitemnestra, madre; y Electra, hija. A estos protagonistas se añaden otros dos ciertamente principales: Egisto, amante de Clitemnestra y usurpador del palacio de Agamenón, ausente por encontrarse en la guerra de Troya; y Orestes, hijo de éste y vengador, junto con su hermana Electra, de la muerte de su padre.

El proceso de identificación es simbólicamente semejante: Electra odia a su madre, le es hostil por su infidelidad. Ama a su padre y lo recuerda constantemente con grandes afecciones. Y acaba cometiendo matricidio con ayuda de su hermano Orestes. Aunque no se casa con su padre Agamenón, por estar éste prohibido en su consciencia, sin embargo, sus llantos y desazones en recuerdo obsesivo de éste la convierten en símbolo de una entrega sublimada al que fuera su progenitor idealizado.

El complejo de Electra ha recibido, en todo caso, menos atención que el de Edipo, a pesar de que ambos comparten un mismo desarrollo trágico: el de la muerte de la madre, el primero, y el de la muerte del padre, el segundo. En el caso de Electra, cabe excluir la relación conyugal física con su padre, sin embargo, los símbolos del complejo permanecen exteriorizados en forma subconsciente. El carácter de la dramatización incestuosa resulta ser, pues, más patente en el Edipo que en la Electra, precisamente porque el estatus prepotente del padre en las sociedades mediterráneas permite que éste asuma parcelas de autoridad moral que se extienden, asimismo, al ejercicio de un poder de disposición sobre los objetos sexuales que, en muchos casos, hasta le permiten obtener una cierta indulgencia o disimulo sociales cuando se sospechan devaneos incestuosos de su parte.

En este sentido, el padre consigue de su sociedad mayores descargos de culpabilidad moral que en el caso de la relación incestuosa entre madre e hijo. De algún modo, en la consciencia moral de las sociedades humanas los actos sexuales de la mujer suelen provocar mayores grados de ansiedad que los del hombre,

177. Nosotros hemos adoptado el texto de Sófocles, pues basta con el mismo cuando tenemos en cuenta el hecho de que la estructura semántica es semejante en dichos textos.

Digitalizado com CamScanner

y en este contexto, y por considerarse más delicados los equilibrios del pudor en la mujer que en el hombre, la consciencia crítica de las culturas actúa más contra la sexualidad femenina que contra la masculina. Básicamente, todo lo que la madre representa de amor sublimado se convierte en amor condenado cuando su función nutricia y psíquicamente protectora se transforma en libido de afecto sexualizado hacia sus hijos varones, y a la inversa. Esta es una relación psíquicamente peligrosa porque contribuye a conmover la delicada estructura sobre la que descansa el desarrollo ontogénico de la sexualidad humana y de su personalidad. Para el caso, si la libido es tanto una percepción estética como un sistema afectivo, mientras en la mujer su conducta sexual no involucra a la maternidad, disminuye la ansiedad social de sus actos en este sentido. Por ello, y por ser el incesto entre madre e hijo un acto, paradójicamente, más natural que el de padre e hija, la misma mayor dimensión de racionalidad que puede atribuirse a esta última relación, y el hecho del androcentrismo que permite racionalizar cualquier tipo de transgresión, suponen que el hombre encuentra menos resistencias sociales a sus actos sexuales que los que se reconocen en la mujer. De hecho, por ser ésta más primordial que el hombre, es también más natural y es, por ello, más susceptible de crítica cultural por parte de una racionalidad que, por costumbre, se atribuye a una representación androcéntrica acumulada. Por eso, en la cultura encontramos más resistencia y condenas hacia las pasiones de la mujer que a las del hombre. De este modo, un poder androcéntricamente constituido es también susceptible de adjudicarse el derecho sexual a la hija en una medida mayor que pueda justificarlo la madre con el hijo.

Conforme a estas premisas, aunque el complejo electriano aparece física y simbólicamente muy extendido en las sociedades humanas bajo la forma de una coacción emocional primera del padre sobre la hija, y es, por eso, estructuralmente homologable en diferentes tipos de contenidos culturales, lo cierto es que su seguimiento psicológico en las formas de personalidad carece de la abundancia testimonial o etnográfica que sí, en cambio, se advierte en el edipiano.

Si en la versión histórica de Akhn-aton el Edipo adquiría un carácter consciente, en la literaria del Edipo griego la relación incestuosa con la madre tuvo, por el contrario, un carácter inconsciente. Es precisamente la idea de que el Edipo, a través de la moral, mantiene un proceso de ocultación, sin embargo, ésta no impide su representación en forma de sentimientos contra el

padre, en contraposición con sentimientos de amor a la madre. Esto convierte el Edipo en un complejo de carácter mayormente subjetivo, uno que se reconoce, por lo menos, en forma de fantasías, sueños y hostilidades de género simbólico contra el padre. Desde un punto de vista natural, la llamada racionalidad androcéntrica es sumamente crítica.

Según Freud, el Edipo es, por lo tanto, universal, y hay que suponerlo instalado en el subconsciente humano. Forma parte de la ontogenia y se manifiesta en el curso de ésta, hasta desaparecer objetivamente cuando el niño cambia sus fantasías sexuales respecto a la madre y pasa éstas a las niñas que se le aparecen próximas, incluidas sus propias hermanas, sobre todo las mayores. Los individuos normales superan el Edipo cuando dirigen sus deseos sexuales hacia individuos del sexo opuesto, lo cual ocurre a partir del comienzo de su primera maduración sexual.

La continuidad del Edipo, entendido como una predilección de la madre como objeto sexual exclusivo, más o menos consciente, por parte del hijo, es parte de un proceso neurótico de carácter, generalmente, subconsciente. En todo caso, allí donde el Edipo, por falta de oportunidad, aparece estructuralmente impedido, como en el caso de las sociedades matrilineales, el rival hay que reconocerlo en el hermano de la madre y en el papel maternal que ejercen las hermanas mayores del individuo o las mismas hermanas de la madre. La antropología psicoanalítica freudiana achaca a ignorancia de los antropólogos carentes de entrenamiento psicoanalítico su afirmación de que el Edipo no es universal y sólo se da en sociedades patriarcales donde las líneas de autoridad se concentran psíquica y socialmente en el padre.

Devereux (cfr. 1978, p. 202) habría señalado a este respecto que la persecución o condena del incesto conduce a transformarlo en forma de una clase de relaciones familiares donde el padre y los hermanos de la mujer dirigen sus celos contra los novios de sus hijas o de sus hermanas. Si los objetos sexuales originales eran la madre y la hermana, ahora éstos se desplazan hacia una forma simbólica inserta en las elecciones de pareja matrimonial. En este sentido, el inconsciente no suele distinguir entre consanguíneos y afines, pues la esposa y la hermana quedan fusionadas, de manera que en el caso de las Trobriand, en el que Malinowski impugnaba la presencia del Edipo, según Devereux habría que tener en cuenta el hecho de que, en dichas islas, la palabra «mi hermana» es equivalente, a la vez, con prima cruzada y con dueña o señora de la casa.

Ampliando estas significaciones, más o menos conscientes,

Digitalizado com CamScanner

Devereux (1978, p. 205) cita el caso de los indígenas australianos donde un padre, al saber que su hijo fornicaba con la madre de aquél (es decir, su abuela), lo reprendía y le decía: «¿Cómo te atreves a cohabitar con mi madre?». A lo que el hijo contestaba: «Y tú, ¿cómo te atreves a cohabitar con la mía?».

En estas condiciones, no es necesario acudir al recurso de un origen paleopsíquico, como señalara Freud en *Tótem y tabú*, para referirse al origen del complejo de Edipo. En lo esencial, basta con examinar la situación relacional con la madre que efectúa cualquier niño contemporáneo. Por esta razón, todo cuanto refiere a este complejo hay que estudiarlo en las nociones de parentesco y de incesto, pues en la realidad la madre es siempre un referente de valor irresistiblemente atractivo para su hijo. Mientras tanto, en los sueños edipianos hay que reconocer una cierta representación de triunfo simbólico del hijo sobre el padre rival, y en este sentido la relación onírica viene a ser algo así como una forma de robarle al padre el amor de la madre.

La pregunta antropológica sobre el Edipo sigue, sin embargo, latente o en pie, y está presente como una hipótesis de trabajo en la que es cada vez más cierta la importancia psicodinámica de la estructura familiar y del parentesco, por lo menos en lo que hace a la dificultad o facilidad de sus representaciones. No obstante, la pregunta antropológica tiende a reconocer, por lo menos, la existencia estadística del Edipo y su resolución estructural, aunque no necesariamente solución del subconsciente.

A pesar de ello, el proceso de dependencia universal por el que pasan todos los seres humanos en la infancia equivale a universalizar una especie de relación edipiana durante este período, de manera que la contrapartida a las prohibiciones de incesto consistiría en la ejecución de desplazamientos psíquicos actuados en forma de sueños, fantasías, leyendas y cuentos, y con todo cuanto se halla relacionado con el mundo del subconsciente. Es por este camino del simbolismo y de los desplazamientos subconscientes como la formulación edipiana, entendida como un universal, sugiere confrontar la interpretación, no sólo en términos de la estructura, sino en términos de las maniobras y estrategias emocionales del subconsciente en su esfuerzo por desviar sus proyecciones incestuosas sin renunciar, empero, a ellas como parte de su homeóstasis profunda.

Recapitulación y resultados

Establecidas ya las bases fundamentales del enfoque de Cultura y Personalidad, así como su problemática característica, podemos considerar como principios generales del mismo los postulados que mencionaremos a continuación:

1) Los miembros de un grupo social duradero se parecen más entre sí que respecto de otros. Asimismo, este parecido se acentúa cuanto mayor es la diferencia cultural que separa a unos de otros. 2) Dentro de un mismo grupo social las diferencias de rol originan diferencias en las funciones de la personalidad. 3) Aunque los factores constitucionales son importantes, lo son más los del medio sociocultural. 4) La aculturación adquirida por medio de procesos de socialización es el sistema mismo de la personalidad, mientras que el rol social que cumple el individuo en su sociedad es el elemento dinámico o funcional de la personalidad. 5) Toda conducta individual está sometida a patrones, de modo que la misma es un conjunto de culturas generales o comunes a un grupo social. 6) Los patrones de acción y los sistemas de motivación están básicamente determinados por la cultura y son parte de formas sociales uniformes transmitidas de generación a generación. 7) Toda personalidad individual se considera una variable de conducta dentro del grupo social, y forma una graduación de componentes específicos relacionados con cada situación de rol-estatus. Sin embargo, las tendencias generales de esta conducta son semejantes a las de los demás miembros que forman su grupo social o de personalidad. Por tanto, Juan es un español, pero también es un castellano, es asimismo miembro de una clase social media urbana, es padre de familia, es ingeniero, es católico y es miembro de una asociación política, deportiva o de otro tipo. 8) La personalidad es modelada por los miembros del grupo social con los que está en contacto directo el individuo, pero sólo el rol constituye la forma de actividad reconocible y describible de la personalidad, pues el individuo no puede expresar la totalidad de la cultura del grupo a que pertenece. 9) En cada sociedad cada individuo es socializado diferentemente según sean su sexo, su edad y su rol-estatus. 10) Las diferencias de personalidad son debidas a variaciones pertenecientes al equipo biológico y al del ambiente total, mientras que las similitudes pueden considerarse como dadas por regularidades biológicas y ambientales o socioculturales. 11) Toda personalidad es un organismo que actúa dentro de un campo constituido por la cultura y por el medio físico, pero como tal organismo está sometido a reacciones deri-

Digitalizado com CamScanner

vadas de su capacidad de modificación de su ambiente, modificación, que, a su vez, le modifica a él. 12) A veces, un individuo reacciona en relación con otro como representante de un grupo, y a veces lo hace como actor de un rol.

Determinados ya los componentes del campo de Cultura y Personalidad, coincidimos con la conclusión de Nadel (1955, p. 113), cuando señala que la descripción de un tipo de personalidad socialmente considerado supone la descripción misma de cómo funciona una cultura o una sociedad, pues, en tal caso, la investigación relativa al proceso del carácter individual en términos de sus relaciones con el carácter del grupo social se convierte en el conocimiento y análisis de las normas que regulan la asignación de roles sociales, así como los requisitos funcionales que gobiernan el acceso y circulación de los individuos dentro de los grupos de acción y las relaciones que éstos tienen con otros grupos. Un tal conocimiento significa, por añadidura, referirse a los resultados del sistema ocupacional, por una parte, y sociocultural, por otra, operando sobre el individuo bajo la forma de estados psíquicos concretos, de motivaciones, de situaciones emotivas y de valores que dotan de significado a la conducta de cada individuo.

CAPÍTULO 4

VALORES Y ETNOPSICOLOGÍA

Métodos y problemática

La Etnopsicología ha sufrido cambios importantes en los últimos años. De ser una ocupación prácticamente exclusiva de los historiadores, ha pasado a ser la preocupación de algunos grupos de psicólogos y de etnólogos, unos combinando sus técnicas de investigación en términos interdisciplinarios y otros aplicando sólo los recursos de sus propias ciencias. En general, los psicólogos han estudiado individuos y grupos representando profesiones o clases sociales, independientemente de su etnia; los etnólogos han estudiado, sobre todo, grupos étnicos, en especial sociedades primitivas. Los primeros mantienen una cierta tendencia al estudio de grupos urbanos, tendencia en este caso semejante a la de los sociólogos; los segundos propenden al estudio de sociedades primitivas o ágrafas y, asimismo, en los últimos años han sido proclives a la investigación de comunidades rurales e, incluso, de conjuntos nacionales modernos. Tal ocurre, por ejemplo, con los estudios sobre caracteres nacionales de rusos (Gorer y Rickman, 1949), norteamericanos (Mead, 1942), ingleses (Gorer, 1955; Lowie, 1945), y japoneses (Benedict, 1946), entre otros.

Si tuviéramos que elegir algún aspecto especial como representativo de los cambios habidos en los estudios etnopsicológicos, diríamos que, fundamentalmente, éstos consisten, según el enfoque actual, en dos tendencias básicas: una psicológica, gran-

Digitalizado com CamScanner

demente estadística, con predominio de las técnicas cuantitativas y propensa a las correlaciones factoriales y situacionales, y entre diversos caracteres; y otra, etnológica, especialmente cualitativa que, partiendo de datos etnográficos, está ocupada en la formulación de modelos culturales, por una parte, y en la expresión de éstos, bajo la forma de valores de orientación, en la conducta psicológicamente significativa de los miembros de un grupo étnico.

En cada caso, la Psicología y la Etnología trabajan conforme a métodos empíricos. Sus materiales constituyen datos de observación o de laboratorio verificables. Asimismo, en ambas disciplinas el método de investigación procura técnicas de control de los datos y un enfoque que valora grandemente las relaciones entre la estructura sociocultural y las formas de conducta de los miembros de un grupo social o étnico. Cualquiera que sea la orientación teorética que destaque en alguna de estas disciplinas, lo cierto es que sus métodos son diferentes a los del historiador y, particularmente en lo que respecta al tratamiento de las proyecciones psicológicas de un grupo étnico determinado, las diferencias que les separan son, incluso, mayores. Desde luego, el enfoque histórico-literario, frecuente en los análisis psicológicos que hacen los historiadores interesados en estos aspectos de la conducta colectiva tiende, al igual que hacen las demás disciplinas, a la generalización, o por lo menos a la reducción en homogeneidades de la conducta psicológicamente significativa, pero las diferencias que presentan los métodos y las técnicas proveen también resultados diferentes. La tendencia a psicologizar es, por otra parte, muy grande en todas las ciencias sociales y en las humanidades, pero entre los historiadores cobra una característica especial.

A título sólo de ejemplo, este enfoque histórico-literario está personalizado, en España, por los estudios hechos sobre el carácter *español*[1] por Américo Castro (1948), R. Menéndez Pidal (1951), R. Altamira (1950) y S. de Madariaga (1934). Aludiremos al enfoque que prevalece en ellos, inicialmente con vistas a su comparación y contraste con lo que nosotros creemos debe ser un enfoque propiamente etnopsicológico.

Uno de los rasgos que consideramos significativo en cada uno de dichos autores está en el esfuerzo de penetración psicológica

1. Por el contenido de los datos que emplean, el *carácter español* a que se refieren estos autores podemos considerarlo más bien como representativo de una psicología de la etnia castellana.

que hacen del carácter español, basándose dicha penetración en resultados grandemente intuitivos. Asimismo, el material empírico es tratado diacrónicamente, esto es, refiere a momentos históricos distintos,[2] de modo que la caracterización psicológica se distingue por el hecho de que ciertos rasgos de personalidad, verbigracia, sobriedad, individualismo, discontinuidad, intuicionismo, realismo, sentimiento del honor, tradicionalismo, misoneísmo, deseo de fama, invidencia, pasionalidad, introversión y otras cualidades, se consideran como constantes del carácter español, independientemente de los cambios socioculturales que puedan haber ocurrido en el transcurso del tiempo. En definitiva, hay la idea de un patrón psicológico que parece ser autónomo en relación con la estructura sociocultural de la sociedad. En ese caso, los cambios que ocurran en ésta no afectan a la permanencia del carácter psicológico fundamental. Menéndez Pidal expresa claramente esta tendencia cuando declara: «Los hechos de la Historia no se repiten, pero el hombre que realiza la Historia es siempre el mismo... lo que sucedió no es sino lo mismo que sucederá: lo de hoy ya precedió a los siglos» (1951, p. 9). Este planteamiento muestra un enfoque según el cual cada pueblo tiene una psicología que le diferencia de otros y, aunque cada uno de sus actos históricos es único o diferente al otro que sucederá, su psicología está constituida por propiedades permanentes, que están dadas en una clase de hombres que, somática y psicológicamente, será siempre la misma. El hecho quizá más destacado de estos enfoques históricos-literarios no está precisamente en el método de investigación que emplean, ya que éste puede ser correcto en cuanto al análisis de una realidad histórica o literaria, sino que más bien reside en el hecho de que producen resultados que corresponden a modelos literarios o históricos, según los casos, cuyo material sólo permite conclusiones de validez literaria o histórica restringida. Los elementos psicológicos, evidentemente presentes en todo contexto literario o histórico, son, en este sentido, construcciones más bien intuitivas o personales de los autores y presentan una dificultad importante: falta en ellas, por una parte, un modelo etnográfico que refiera a la organización sociocultural

2. Se trata de datos históricos que recorren lapsos de tiempo culturalmente discontinuos y que se apoyan en fuentes griegas y de otros orígenes, hasta alcanzar, incluso, materiales de la época contemporánea. Estas fuentes tienen la particularidad de ser relatos de acontecimientos políticos, mientras son costumbristas o literarios, otros. Los datos históricos empleados constituyen un material, en ese caso, heterogéneo.

Digitalizado com CamScanner

de este carácter español y, por otra, descuida el factor dinámico del cambio cultural, en cuanto es evidente que el carácter de los celtíberos no puede ser equiparado al de los castellanos urbanos del siglo XVIII. No puede serlo, porque las estructuras socioculturales son grandemente distintas y porque los tipos psicológicos, étnicos y nacionales, aunque duraderos, son resultados de combinaciones histórico-culturales modificables. Es difícil, en ese caso, acotar los períodos en que es válida una psicología étnica, y asimismo es difícil vencer la tendencia a considerar como rasgo permanente la psicología de una etnia. Sin embargo, los procedimientos etnográficos permiten obtener, por el método de la reducción comparada, las formas culturales que son específicas a determinados períodos temporales, lo cual significa también que podemos determinar la vigencia particular de las formas psicológicas. La lógica de cada interpretación etnopsicológica descansa, pues, en la homogeneidad de ciertos modelos culturales, de manera que cuando éstos se modifican, se modifican también las estructuras psicológicas, incluidos los sistemas de valores que regulan las orientaciones del grupo social.

En los estudios histórico-literarios aludidos, en los cuales se procura trazar una imagen etnopsicológica del pueblo español, se aplican, a menudo, juicios de valor a las situaciones de personalidad, en el sentido de que los autores suelen designar adjetivamente algunas formas de comportamiento. Es frecuente, además, el empleo de razonamientos aplicados a considerar acertadas o equivocadas ciertas actuaciones de los personajes que nos presentan como tipos psicológicos representativos, y se hacen reflexiones políticas sobre los datos, esto es, se hace patente lo que debió ser, por estimarse más eficaz o adecuado en un determinado momento, frente a lo que fue en realidad. Lo que para un etnólogo es verdaderamente significativo, un modelo cultural, verbigracia, una estructura de parentesco, un sistema de socialización, una organización política o una institución económica efectuando relaciones sobre la estructura de personalidad, en el método histórico-literario aparece ligado a formas aisladas que parecen por sí mismas autosuficientes. En gran manera, estas formas tienen un sentido grandemente expresionista, porque aparecen relacionadas con los actos sobresalientes de ciertos personajes, entendiendo que éstos representan un modo psicológico generalizable.

Aunque no es nuestro propósito analizar aquí lo que consideramos defectos del método histórico-literario, en este su aspecto adjetivo, en general puede afirmarse que los tipos etnopsicológicos que resultan de la aplicación de esta clase de enfoque parecen referirse más a estereotipos —actitudes y proyecciones psicológicas— que a procesos propiamente psicológicos. No se parte, en ese caso, del conocimiento de las fuentes de las que arranca esta formación psicológica y faltan, por añadidura, los modelos culturales, etnográficos, que permitirían dar coherencia e integración a la forma de personalidad. Es frecuente, entonces, en los estudios histórico-literarios que se hacen sobre el carácter español, acudir al estereotipo o a la imagen que otros pueblos tienen de este último, pareciendo con ello buscar contrastes psicológicos con que diferenciar a unos de otros. En este sentido, el recurso a los estereotipos para hacer clara una forma psicológica posee un significado ambivalente en cuanto la imagen que un grupo étnico tiene de otro tiende a destacar virtudes o defectos, pero rara vez representa dicha imagen un equilibrio verdaderamente correcto de la psicología de un grupo (cfr. Le Vine, 1966, p. 108). En todo caso, diríamos, cada estereotipo representa un apriori o prejuicio acerca del modo de percibir una etnia a otra. Los estereotipos, favorables u hostiles, de una etnia hacia otra, sólo describen actitudes interétnicas, pero son grandemente insuficientes en cuanto a poder especificar el carácter o estructura psicológica del grupo étnico. Conforme a eso, el recurso metodológico a los estereotipos no permite construir una etnopsicología. Así, cuando incluso pueda considerarse a los estereotipos como representativos de cierta realidad psicológica, lo cierto es, generalmente, que poseen un apoyo objetivo muy pobre (cfr. Klineberg, 1963, p. 455).

Esta tendencia de los estudios histórico-literarios a concebir adjetivamente la conducta no es exclusiva, aunque sí predominante, de este grupo de humanistas, sino que también se da en otros campos. La tendencia es en sí misma frecuente en todas las disciplinas dedicadas a la investigación humana. En este sentido, es indudable la probabilidad de que los valores de una cultura sean juzgados como formas negativas o positivas, según las preferencias o valores del investigador o según queda implícito, a menudo, en la terminología psiquiátrica que emplean algunos etnólogos y otros científicos sociales. Ruth Benedict sería un ejemplo de aplicación de esta terminología; Erich Fromm lo sería en el sentido de representar una actitud metapsicológica en la que cada tipo de carácter social es valorado con arreglo al principio de que ciertos contenidos y orientaciones son buenos o malos, según los casos, para la plena realización o afirmación del yo individual.

En relación con ciertos de los enfoques donde los investigadores hacen uso de sus propios valores para juzgar, positiva o nega-

Digitalizado com CamScanner

tivamente, la psicología de un grupo, Bennett (1946) ha puesto de relieve, en el caso concreto de los indios *pueblo* del sudoeste de los EE.UU, cómo pueden, incluso, obtenerse distorsiones etnopsicológicas cuando se aplican prejuicios personales al examen de los materiales de campo. El caso específico, en este sentido, es el que cita una crítica hecha por Li, un autor ocupado en el estudio de los *pueblo*, a Bunzel, crítica dirigida a mostrar cómo esta última confunde sentimientos con formas culturales, particularmente cuando Bunzel dice que los *pueblo* tienen una personalidad hipócrita, sólo porque, en relación con los norteamericanos, aquéllos no suelen ser *sinceros* y *espontáneos*.

Bennett hace extensiva esta distorsión a otros autores, Thompson y Goldfrank, a quienes considera prejuiciados por sus propios valores al juzgar la orientación de personalidad de los indios *pueblo*. Destaca Bennett el hecho de que, mientras uno de ellos, Thompson, presenta un cuadro de personalidad en el que dichos pueblo resultan poseer una estructura de cáracter grandemente armoniosa y controlada, otro, Goldfrank, llega a resultados diferentes, donde se dice que los *pueblo* carecen de espontaneidad para la cooperación, de modo que ésta sólo se consigue por medio de procedimientos autoritarios y compulsivos. Bennett pone de relieve que los sentimientos y valores de ambos autores han jugado un considerable papel en la definición de la psicología del indio *pueblo*, y este es así el motivo de sus diferentes conclusiones sobre el problema.

Vemos también que el enfoque etnopsicológico entre algunos etnólogos propende, asimismo, a la adjetivación, sobre todo cuando juzgan en función de sus propios valores de conducta como miembros de otra cultura. Este sería el caso de Bunzel. Empero, en el ejemplo que citamos de Thompson y Goldfrank, la situación parece ser distinta, aunque no haya sido advertida por Bennett. Aquí lo que mayormente destaca es una discrepancia en la interpretación del material, pues la técnica de investigación y la clase de datos que se emplean son, básicamente, los mismos. Digamos, además, que en estos casos se ofrecen formas culturales semejantes, lo cual significa que no debiera existir contradicción en las conclusiones de los autores. Sin embargo, las hay. ¿Qué podría, en este caso, haber llevado a Thompson y a Goldfrank a postular conclusiones distintas?

En mi opinión, no se trata, como piensa Bennett, de que cada autor haya aplicado, mayormente, sus propios valores a la comprensión del modo psicológico de los *pueblo*, sino que, más bien, se trataría de que ambos han estudiado el problema desde niveles

diferentes. La primera, Thompson, ha visto a los indios pueblo dentro de la perspectiva del *nivel abierto* o *consciente*, en el cual, durante ciertas situaciones, el individuo controla sus impulsos y hace difícil al observador establecer los caracteres del *nivel subconsciente* o *encubierto*. En cambio, Goldfrank refiere sus observaciones a este último nivel. Así, mientras Thompson destaca (cfr. Bennet, 1946, pp. 362 ss.) la concepción de un universo armonioso entre los *pueblo*, en el cual éstos se manifiestan como personas amables, pacíficas, cooperadoras, modestas, tranquilas y estables, Goldfrank pone de manifiesto ideas contrarias, entre las cuales se distinguen como caracteres de personalidad de los *pueblo* la desconfianza, las tensiones encubiertas, la hostilidad, el miedo, la ambición y, en definitiva, profundos estados de ansiedad.

Como podemos observar, las conclusiones de ambos son radicalmente distintas, pero lo serían menos si acudiéramos a la consideración de que toda estructura de personalidad presenta los niveles antedichos: uno abierto y otro encubierto. Thompson ha presentado el primero; Goldfrank, el segundo. En este sentido, una y otra autoras presentan observaciones correctas, sólo que acuden a describir niveles que, a veces, como en este caso, no son necesariamente correspondientes. No se trata, pues, sustancialmente, de una cuestión de valores, en el caso de Thompson y Goldfrank, sino más bien de una cuestión de niveles de observación, cada uno de los cuales es, en su respectivo nivel, correcto. El problema de los niveles de observación de la conducta lo he puesto de manifiesto en otro lugar (Esteva, 1955, pp. 174 ss.), cuando, refiriéndome al estudio del patrón cultural en relación con la estructura de personalidad, decía que existen niveles formales de conducta que están relacionados con restricciones también formales que, asimismo, incluyen poderosas represiones respecto del sujeto. Este nivel de comportamiento formal, señalaba entonces, aplicado a ciertas situaciones concretas, a los iberoamericanos, en el caso de la cortesía, y a los árabes, en el caso de la hospitalidad, por ejemplo, veríamos que se refiere a un patrón de conducta que podemos considerar abierto, en cuanto es aquel que observamos en situaciones determinadas, pero también es cierto que el patrón cultural que designamos con el concepto *nivel abierto* no describe, en cambio, la existencia de ansiedades, y hasta de hostilidades, entre los actores de la acción, como cuando la cortesía o la hospitalidad son patrón de conducta obligado, incluso en situaciones de desconfianza y hasta de hostilidad entre las personas que mantienen esta relación formal. Lo que no re-

Digitalizado com CamScanner

gistra el nivel abierto o formal, aquí, es la desconfianza y la hostilidad profundas contra ciertas clases de extranjeros, por ejemplo, todo lo cual constituye un nivel encubierto.

Los niveles abierto y encubierto pueden corresponder, como en el caso de los indios *pueblo*, a la orientación de personalidad que busca la armonía con el mundo y sus semejantes, en el primer caso, y a la situación de esta misma personalidad que, cargada de ansiedades y hostilidades profundas, ofrece una dimensión o realidad diferente. En este sentido, pensamos que Thompson y Goldfrank han acudido a datos diferentes y, por lo tanto, aunque es probable la incidencia ideológica, ésta ha tenido, en ese caso, menos peso que los niveles respectivos representados por los datos que han utilizado una y otra autoras. Desde esta perspectiva, cuando los datos son correctamente puestos, no se trata de valores, sino más bien de niveles, de manera que si se tienen ambos niveles no pueden existir discrepancias fundamentales. Éstas dependen, pues, de la intensidad específica del análisis y, por lo tanto, de las correlaciones que sea capaz de obtener. En este sentido, podemos señalar que los estudios etnopsicológicos emprendidos por el etnólogo carecen todavía de precisiones acerca de qué clase de datos son suficientes para el objetivo de producir una psicología étnica.

Este ejemplo de los pueblo puede servir, en nuestra opinión, de punto de partida para ver cómo el planteamiento de los datos a niveles diferentes conduce también a resultados diferentes, siendo, en cambio, éstos igualmente correctos. La dificultad consiste, entonces, en que poseen autonomía cultural suficiente como para provocar valoraciones psicológicas diferentes. Esto significa que ambos niveles, el abierto y el encubierto, deben ser parte sustancial del tratamiento etnopsicológico, precisamente porque ambos son interdependientes.

Podemos contemplar, entonces, que mientras en la Etnopsicología existen dos niveles interdependientes de investigación, uno abierto y otro encubierto, no siempre claramente supuestos, como ha ocurrido en los estudios sobre los indios *pueblo*, el enfoque histórico-literario destaca por su aplicación a sociedades literatas y, asimismo, por un método donde los datos que se aportan son insuficientes y no satisfacen los requerimientos presentes en la Etnología, en el sentido de que faltan modelos culturales coherentes, etnográficos o sincrónicos, por una parte, y procesuales o genéticos, por otra. Dadas estas diferencias, ¿qué clase de papel pueden jugar las conclusiones del método histórico-literario en el seno de la Etnopsicología etnológica? Fundamentalmente, y

como es también frecuente con los resultados de otras disciplinas cuando son empleados por la Etnología, vale decir que pueden ser utilizados como hipótesis de trabajo cuya verificación, en ese caso, dependerá de un enfoque distinto, el etnográfico, operando con categorías diferentes. Nuestro enfoque es, aquí, uno que arranca de los postulados propuestos por la Antropología Cultural y, específicamente, por la Etnología. Esta perspectiva se concentra sobre un sector de la experiencia social: el de los sistemas de valores, en cuanto éstos condicionan y reflejan la orientación del carácter y las circunstancias que determinan lo que denominamos particularidad étnica. Para Firth (1964, p. 208), esta clase de estudios son altamente productivos, precisamente porque ayudan al etnólogo a «comprender el significado de la acción social». Digamos que, en ese caso, contribuyen al objetivo de proporcionarle realidad a las formas y a las relaciones sociales. La significación de los valores dentro de la acción social viene dada, a los efectos de la Etnopsicología, en función de los niveles psicoculturales; implica referirse a las relaciones existentes entre los elementos culturales y la orientación individual, a partir del proceso de socialización y de la organización interna, o psíquica, de los individuos de la etnia.

No pretendemos ver, empero, en el sistema de valores la causa única del carácter social, pero sí consideramos aquéllos como un foco cultural que permite explicar los fenómenos psicológicos a nivel más comprensivo que el provisto por el método histórico-literario. No se trata, sin embargo, de ofrecer meras descripciones de valores. Lo que importa es señalar las formas como éstos se manifiestan. Interesa, sobre todo, establecer las reacciones individuales, explícitas o implícitas, en términos de su estimación por las personas que participan de la acción. Este método supone, incluso, la referencia al modelo estructural que es común a todos los miembros de una sociedad.

Por añadidura, la descripción en sí limita el conocimiento etnopsicológico, porque no establece el sistema psicológico o de personalidad que resulta de la interacción entre las cualidades del sistema de valores y las formaciones psicológicas estables del grupo étnico. El sistema de valores proporciona al etnólogo el marco cultural previo, en tanto establece el orden étnico deseable y se refiere a los sentimientos que gobiernan la acción social. Se trata, entonces, de un sistema que debe ser considerado como una forma cultural con la forma psicológica. Así pues, como todo sistema de valores alude a la totalidad de la experiencia, individual o colectiva, dicho sistema debe integrarse necesariamente dentro

Digitalizado com CamScanner

del concepto de cultura, a partir de la internalización de ésta en la estructura de la personalidad de los miembros de una etnia.

Destacamos, por lo tanto, como principio conceptual básico de nuestro enfoque la noción de cultura, entendida ésta como el comportamiento aprendido por los miembros de una sociedad y como la suma total de sus formas organizadas de acción, y admitimos como datos significativos de la Etnopsicología el estudio de los sistemas de valores, en la medida en que éstos constituyen una organización cultural objetivable, y en la medida también en que describen el modo cómo se expresarán psicológicamente los individuos de un grupo étnico.

Definición de Etnopsicología

Llegados a este punto, podemos preguntarnos: ¿qué entendemos por Etnopsicología? En principio, conviene declarar que este concepto no debe confundirse necesariamente con el concepto *carácter nacional*, ya que éste suele aplicarse, comúnmente, a sociedades urbano-industriales de estructura sociocultural compleja, normalmente constituidas por individuos de diferentes etnias y, asimismo, por grupos sociales basados en la función económica, verbigracia, burócratas, obreros, comerciantes, campesinos y otros segmentos.[3] Los estudios relativos al carácter nacional, siendo, como ha postulado Margaret Mead (1963, p. 642), una descripción del comportamiento en términos de cómo incorporan psíquicamente la cultura los miembros de un grupo nacional, se identifican con la Etnopsicología sólo cuando la cultura nacional representa a un *totum* étnico específico. En cierto modo, el campo de la Etnopsicología es equivalente a lo que se entiende por *cultura y personalidad* (cfr. Introducción), aunque mantiene, respecto a esta última disciplina, una diferencia: la de que mientras la Etnopsicología supone, metodológicamente, el concepto de etnia, que define la unidad humana de análisis como un grupo constituyendo una variedad cultural, diferenciada de otras por la posesión de formas de vida distintas y por la posesión de una conciencia de grupo étnicamente constituida,[4] cultura y personalidad supone más bien el de cultura, y no implica necesariamente el de etnia.

3. Para una discusión de esta problemática, véase *infra*.

4. Hacemos un planteamiento más extenso y concreto de esta problemática, en nuestro estudio *El concepto de etnia y su aplicación en Etnología*, publicado en el volumen de homenaje a Karl A. Wittfogel.

En este sentido, el concepto de cultura es una categoría explicativa común en ambas disciplinas, pero la ocupada en cuestiones de cultura y personalidad no hace explícito el concepto de etnia como unidad de población. En muchos casos, sus unidades de población son étnicamente homogéneas, como ocurre con los estudios de Linton (1955), DuBois (1955), Kardiner (1945 y 1955), Benedict (1939) y Mead (1947), pero no lo son en materia de estudios referidos al carácter nacional emprendidos por estos y otros autores, sobre todo en la medida en que estos estudios se refieren a poblaciones que, comúnmente, engloban varias etnias.

Así considerada, la Etnopsicología puede definirse como la ciencia que estudia la psicología de los grupos étnicos. Toda Etnopsicología sistemática supone el estudio del conjunto de cualidades psíquicamente organizadas que constituyen la orientación de conducta de los miembros de un grupo étnico en relación sus individuos consigo mismos y con otros y con el mundo externo. En el entender de Heuse (1953, p. 6), los grupos humanos objeto de la Etnopsicología representan *tipos* psíquicamente constituidos en función de un medio físico y social, entendiendo como medio lo mesológico, esto es, los factores ambientales —ecológicos y culturales—, mientras que son eliminados, en cambio, los factores biológicos o genéticos.

Esta clase de estudios se concentra, por añadidura, en establecer caracteres psicológicos a partir de cómo se manifiestan en la conducta. Se interesa, como hace Phillips (1965, pp. 39 ss.) con los *thai*, por el cómo se presentan ciertos rasgos psicológicos y cuál es su *distintividad* y su probabilidad de expresión en determinadas situaciones, en particular, con referencia a su organización social interna, o sea, entre los miembros del grupo. El problema consiste no sólo en saber cómo piensa un grupo humano; reside también en saber cómo reaccionan y, por añadidura, qué clase de organización psíquica resulta de la interacción entre el sistema de valores y ciertas homogeneidades psicológicas culturalmente determinables. En tal caso, se trata de formular los modelos culturales del grupo étnico que son susceptibles de producir los tipos psicológicos característicos. Conforme a eso, las diferencias etnopsicológicas representan diferencias, a su vez, culturales, y asimismo suponen la existencia de sistemas axiológicos también distintos, por lo menos en algunas de sus cualidades distintivas.

De este modo, la Etnopsicología requiere la formulación previa de modelos que hagan referencia a las formas de cultura que representan homogeneidades específicas. Esto significa que la Et-

Digitalizado com CamScanner

nopsicología opera dentro del concepto de niveles sociopsicológicos culturalmente integrados en conjuntos étnicos. En este sentido, una Etnopsicología que pretenda trabajar en sociedades urbanas complejas sin previamente establecer los contenidos culturales distintivos de los grupos étnicos que operan dentro de su estructura carecerá de perspectiva etnológica, y en ese caso puede considerarse más una Psicología social que una Etnopsicología. Para ser este último es necesario, primero, fijar el concepto de etnia y su contenido, la cultura, y dentro de ésta extraer el modelo que refiere al sistema de valores y a su experiencia específicamente psicológica en los individuos que forman el grupo étnico. Esta experiencia implica poner en claro las cualidades de personalidad que constituyen la orientación del carácter según el grupo étnico. Así, por ejemplo, individualidad, etnocentrismo, bondad, introversión, autodirección, constituyen cualidades que, desde el punto de vista etnopsicológico, deben quedar referidas al conjunto de relaciones que emanan del sistema de valores y de la forma como éstos son percibidos y organizados por los individuos, de acuerdo, además, con el hecho de que la distribución de éstos en roles dentro de la estructura social supone relaciones de personalidad variadas que, en cada caso, no deben confundirse con el patrón psicológico común al grupo étnico.

El método etnopsicológico debe ser, entonces, sintético e integral, esto es, etnográfico. Requiere, por lo tanto, ser primero una monografía etnográfica. En cuanto al sistema de valores, el método debe referir a lo explícito y a lo implícito en términos de lo que es normalmente indiscutible para cada grupo étnico. Esto último viene a ser, en el contexto cultural, lo que es objetiva y subjetivamente *adecuado*, *deseable* y *apropiado*. Esto representa, etnográficamente, describir y explicar el comportamiento social, por una parte, mientras que, por otra parte, significa obervar cómo se proyecta el sistema de valores en la orientación de personalidad. Al decir de Heuse (1953, p. X), este método elimina o hace inadecuados los enfoques al estilo de Keiserling, Madariaga y Siegfried, en tanto frágiles y subjetivos, y porque, sobre todo, descuidan el tratamiento de los modelos culturales que constituyen el punto de referencia de la organización psicológica.

Resulta, por lo tanto, que la Etnopsicología se enfrenta a problemas referidos a la forma como un *estilo de vida*, reflejado en todo carácter colectivo, puede ser equiparado a la psicología de un grupo étnico. Respecto a eso, y como señala Northrop (1953, p. 678), cuando encontramos naciones integradas por etnias distintas, como es el caso de los musulmanes y los hindúes, en la

India, necesitamos establecer sus estilos o filosofías de vida, sus valores existenciales. En definitiva, éstos suponen grandemente la existencia de dos formas de cultura. El estudio etnopsicológico incluye el modo de ser ideal y el modo de ser real a través del estilo de vida, considerado como una yuxtaposición de ambas formas, siendo a la vez el modo mismo de la acción y el modo filosófico o racional de explicarla. Esto incluye ciertas preguntas. En ese caso, ¿refleja el estilo de vida lo que pueden considerarse *constantes psicoétnicas*? En tanto un estilo de vida refiere a expresiones éticas y estéticas, ¿puede mantenerse relacionado con una determinada estructura social o con un sistema religioso específico? Por supuesto, digamos que la Etnopsicología significaría muy poco, en ese caso, si no construyera sus resultados a partir de modelos culturales, de manera que el estilo de vida representa una proyección cultural coherente que, en sí misma, y como dice Kroeber (1957, p. 150), es autoconsciente. Así, el estilo de vida es una expresión del modelo cultural que todo etnólogo debe formular como paso previo a todo intento de caracterización etnopsicológica. En este sentido, la Etnopsicología describe el estilo de vida en función del mismo sistema cultural, de modo que éste viene a ser el modelo del cual derivan los patrones psicológicos en cualquiera de sus dimensiones sociales. Planteado así el enfoque etnopsicológico, surgen otras cuestiones no menos importantes.

Una de ellas es el problema de la generalización. Éste se refiere al intento o construcción etnográfica que suprime y a veces ignora la existencia de variables culturales dentro de los conjuntos étnicos, sobre todo cuando la descripción corresponde a sociedades de estructura sociocultural compleja susceptibles, por lo tanto, de producir diferentes estados o situaciones de personalidad. Algunas de estas generalizaciones hacen difícil la comprensión etnopsicológica, en tanto no describen suficientemente el carácter de los sistemas de orientación y las metas de finalidad que regulan los sistemas de valores, y en tanto pueden ser independientes de las distribuciones culturales que constituyen el sistema de rol-estatus, entendiendo que, cuanto más complejo éste resulta ser, mayor es el número de adaptaciones modales de personalidad que produce. Este problema lo resuelve grandemente el estudio del sistema de valores, en tanto configura actitudes y orientaciones de conducta que son universales, aunque diferentes sus resultados en ciertos grupos de individuos según el llamado sistema de rol-estatus.

Como sea que un sistema de rol-estatus incluye diferencias si-

Digitalizado com CamScanner

tuacionales, la interpretación psicológica del sistema de valores debe hacerse individualmente (cfr. Firth, 1964, p. 175), en el sentido de que, siendo de validez general para todos los miembros de una sociedad o de un grupo étnico, las situaciones individuales son diferentes y no son necesariamente uniformes. Por otra parte, sin embargo, y como hemos puesto de relieve en otro lugar (Esteva, 1965, pp. 50 ss.), conviene no olvidar que las situaciones de rol-estatus son básicamente descriptivas del hacer social, pero no del ser social, y suponen conocimientos limitados, verbigracia, y como ejemplo, de la división social del trabajo, pero no necesariamente sobre las cualidades de personalidad del sujeto. Esto es, con el mero conocimiento de los contenidos de rol-estatus, no sabemos si un individuo, o el grupo de individuos que cumple un determinado rol, económico o de otra índole, en la vida social, es simpático, introvertido o inhibido. Sólo tenemos la probabilidad de saber qué clase de actividad se requiere para la ejecución, digamos, de un rol económico —el de carpintero o burócrata, u otro—, pero no qué clase de personalidad encontraremos. En este sentido, la Etnopsicología deberá tener presente la estructura social y, por añadidura, los contenidos y relaciones del sistema de rol-estatus, pero este conocimiento sólo representa un nivel estructural que, por sí mismo, es psicológicamente insuficiente. Así, por ejemplo, las orientaciones de personalidad configuradas en torno a la satisfacción de metas como la ganancia, el consumo, la fama y el estatus social son valores universales en nuestra sociedad, independientemente del rol individual. Lo que varía es el campo de satisfacción de las metas y el sentimiento de frustración que pueda experimentar el ego en función de sus posibilidades sociales reales. Varía, esencialmente, la recepción que hace el individuo de los valores, según sea diferente su capacidad social dentro de su sociedad.[5] Las variaciones psicológicas que podemos encontrar dentro de un grupo étnico se refieren, pues, a situaciones individuales. Son, por así decirlo, componentes de carácter modal, o sea, constituyen variantes estadísticas de un tipo de personalidad, por una parte, y representan, por otra, fenómenos psicológicos que podemos controlar a través del sistema de rol-estatus.

No obstante, estas situaciones no suprimen la existencia de

5. Un tratamiento más amplio de estas cuestiones lo he realizado en el capítulo dedicado a «Cultura, Sociedad y salud mental» que aparece en este volumen. En este trabajo pongo de manifiesto las relaciones existentes entre las metas de finalidad y las contradicciones sociales como fuentes de frustración, tanto como de conflicto. Véase Bibliografía.

una orientación común de personalidad en todos los miembros del grupo étnico, en contradistinción con la que encontramos establecida en otros grupos étnicos.

En las sociedades capitalistas, por ejemplo, donde la orientación de personalidad alude a valores competitivos existen, además de otras, ansiedades universales relativas al estatus, en la medida en que la adquisición o pérdida de éste supone un temor individual permanente a ser sobrepasado o a no alcanzarlo suficientemente, todo lo cual aumenta, cada vez más, la importancia que el hombre de las sociedades organizadas dentro de sistemas capitalistas de producción concede a los sistemas de seguridad económica provistos por las instituciones dedicadas a la previsión social. Este fenómeno de la ansiedad, referido a los valores que informan esta dicotomía del estatus como valor de prestigio y satisfacción material y de la seguridad como valor de estabilidad interna del ego, representa un elemento dinámico en la interpretación etnopsicológica, porque, en ese caso, aquéllos están indicando no sólo fuentes de conflicto o de fracaso, sino también, y especialmente, describen la clase de orientación del sistema de personalidad común a todos los individuos socializados dentro de esta estructura de valores. Se trata, entonces, de tensiones que refieren a la receptividad individual del sistema de valores, y se trata, asimismo, de valores que describen la orientación que adoptarán las relaciones sociales y, en gran manera, indicarán parte de los contenidos y de la organización culturales de la personalidad.

Puede afirmarse, por ello, que los sistemas de valores constituyen elementos universales de la orientación del carácter. Sin esta universalidad, es dable llegar a la conclusión de que las funciones sociales dentro de una determinada sociedad carecerían de la necesaria correspondencia intersocial. Si los valores no fueran, asimismo, funciones estables de la estructura cultural, los comportamientos sociales serían proclives a la improvisación y, por lo tanto, se introduciría la confusión en el conjunto de móviles que dan significación coherente al comportamiento individual. Los sistemas de valores son, pues, formas universales de estimar la conducta propia y la de los demás. Implican generalidad, tanto como la expectativa de una cierta integración cultural. Es a partir de esta universalidad como es posible formular una Etnopsicología de carácter comprehensivo. En este sentido, así como Ruth Benedict trazó simplificaciones psicológicas y postuló la existencia de ciertas proyecciones expresionistas de personalidad, verbigracia, lo dionisíaco, lo apolíneo, lo paranoide o lo in-

Digitalizado com CamScanner

trovertido, dando con ello a entender la importancia de ciertas configuraciones; el enfoque etnopsicológico que basa su interpretación psicológica en los contenidos del sistema de valores, si bien resulta complejo y profundo, es también comprensivo y explicativo, puesto que relaciona una estructura de orientación de la conducta con los procesos que llevan a la forma y organización adoptadas por la estructura de personalidad.

El gran problema de juzgar etnopsicológicamente reside en la forma de interpretar los datos. Como señala Bennett (1946, p. 370), en el caso de los *pueblo*, un defecto del enfoque configuracionista consiste en aceptar la *forma* sin especificar los elementos genéticos del proceso que la produce. Así, por ejemplo, no sólo hay que juzgar el producto final, digamos, la introversión como carácter, sino también los procesos que llevan a dicho carácter, único modo, diríamos nosotros, de vincular el sistema de valores con la estructura psicológica. En el caso de los valores del investigador, es probable que si tomáramos sólo la configuración dependeríamos de juicios y de actitudes profundamente internalizadas, en mayor grado que si tomamos como material no sólo el resultado psicológico final, sino también el proceso que lo hace posible y que, por lo tanto, permite comprender y explicar. Este problema se presenta también ante nosotros cuando en realidad nuestras conclusiones son más el efecto de impresiones personales que el efecto de un análisis de las fuentes del carácter, verbigracia, tal como lo han planteado, por ejemplo, Fromm (1953) o Kardiner (1945). Así, mientras un enfoque, el genético, describe y explica, el otro, el configuracionista, describe y califica formas finales. En cierto modo, esto indica la existencia de procedimientos distintos para juzgar, pero también implica el peso diferente del método y del enfoque.

Si buscamos homogeneidades psicológicas entre los individuos de un grupo étnico, y si consideramos que el contenido de las mismas será esencialmente cultural, debemos también admitir que dichas homogeneidades serán más totales, en el sentido de su grado de semejanza o igualdad, en sociedades aisladas y de estructura sociocultural sencilla, como las primitivas y rurales de orientación *folk*,[6] que en sociedades muy comunicadas y de estructura sociocultural compleja, como las urbano-industriales. Eso implica que, cuanto más sencilla sea la estructura sociocultural, más homogénea será la estructura de personalidad. Este postulado supone, además, que esta correlación será más completa cuanto más aislado permanezca el sistema social respecto de otros (cfr. Catton, 1966, p. 140). Esto quiere decir que las homogeneidades psicológicamente significativas son seleccionables en términos de los modos de valorar lo *bueno* y lo *malo* de las orientaciones de personalidad, según los contenidos de cultura. Tanto estos contenidos como las formas ideales de ser social inscritas en los fenómenos de socialización constituyen factores de homogeneización susceptibles de alcanzar la reducción generalizable. En ese caso, la hipótesis de Wallace (1961, p. 103) es metodológicamente admisible cuando postula el principio de que, mientras podemos encontrar tipos variados de personalidad dentro de un grupo social, no los encontramos, en cambio, en cuanto a los valores. Conforme a eso, las homogeneidades más recurrentes deberán darse en estos últimos.

6. Este concepto refiere a grupos rurales manteniendo relaciones estructurales con sociedades urbanas de pobre desarrollo industrial o preindustriales. En este sentido, una orientación *folk* supone una ideología tradicional y conservadora, de cultura comunitariamente integrada, Redfield (1947) y Foster (1953) han sido quienes han desarrollado el concepto y teoría de una sociedad *folk*.

Sobre límites y modos de una Etnopsicología

Es indudable que la Etnopsicología ha tenido, concretamente en el siglo pasado, una poderosa tendencia a convertirse en lo que podríamos llamar el estudio de la psicología racial. A veces, etnia y raza se confundían en una sola explicación. De hecho, y en tiempos relativamente contemporáneos, lo que ocurría en el psicologismo de los pueblos también alcanzaba a la Antropología y a las demás ciencias. Casi todas ellas aparecían impregnadas de una influencia naturalista. Pero, asimismo, se daba otra influencia ciertamente vinculada con este último: la nueva expansión imperialista europea conducía a observar razas vencidas por ésta, razas que, además, vivían fuera de nuestro continente y que eran consideradas psicológicamente inferiores porque, por ende, en su capacidad de pueblos conquistadores los europeos las dominaban y colonizaban.

Asimismo, es también cierto que en el seno de la propia Europa se advertía un incremento de la concepción raciológica de la personalidad y cultura de los pueblos, entendiendo que cada una de las naciones europeas poseía un genio propio y peculiaridades que en cierto modo demostraban una diferente aptitud para construir sus historias y, por ende, sus tipologías psicológicas. En gran manera, además, dentro de la misma Europa las llamadas

Digitalizado com CamScanner

subrazas —mediterránida, eslávica y nórdica— poseían diversos atributos de carácter claramente diferenciados y proclives a nacer con disposiciones morales que se manifestaban reforzadas por medio de la reproducción histórica de sus respectivas tendencias psicológicas. La personalidad permanecía, por lo tanto, definida como una variable congénita determinada por las disposiciones raciales intrínsecas.

Este esencialismo naturalista tenía lo que en su tiempo Fouillée (cfr. 1903, p. 621) consideraba ser una particularidad de los enfoques del fatalismo psicológico, enfoques que, por otra parte, acompañaban al cultivo de ideas y rituales triunfalistas entre algunos de los entonces victoriosos Estados europeos.

Lo cierto es que, se decía, los mediterránidos eran expresivos y no solían ocultar sus emociones ni lo que pensaban. Eran, asimismo, pasionales, enérgicos y crueles, y hasta salvajes. Al mismo tiempo, se les atribuía la posesión de un «erotismo crónico» (cfr. Fouillée, 1903, p. 625), singularmente entre los neolatinos. Al consuno de este enfoque podía advertirse, en general, una predilección entre los autores de la época en favor de los atributos raciales de los rubios nórdicos cuya expresión más significativa la constituía su inteligencia superior a los demás grupos raciales, tanto como su capacidad para dominar el mundo (cfr. Fouillée, 1903, pp. 35-37).

En realidad, el concepto de personalidad racial ha caído en desuso. La disciplina que más ha contribuido a esta pérdida de credibilidad ha sido, probablemente, la Antropología Cultural, sobre todo en la medida en que el método etnográfico ha puesto en evidencia las diferentes adaptaciones ambientales de los grupos humanos, sus diferentes respuestas a sus necesidades materiales, con lo cual el valor de diagnóstico atribuido a los determinismos naturales ha disminuido a sus más ínfimos niveles. En este caso, la psicología social de los grupos étnicos se ha convertido en una singularidad dada desde la particularidad de cada cultura. Por añadidura, la entrada del relativismo cultural en el seno de los supuestos conceptuales de la Antropología ha repercutido en el desarrollo de explicaciones culturales aplicadas a la dinámica de la adaptación, mientras, por eso, se reconocía que esta última es equivalente a un fenómeno de la educación y de las configuraciones históricas, procesos de desenvolvimiento y transformación estructural y de los contenidos, que se dan en el tiempo y en el espacio y que son, por lo tanto, fuerzas modificables, más potenciadas por la ontogenia que por la filogenia.

Es en este sentido que la llamada psicología racial ha perdido

crédito y en su lugar ha ocupado posiciones la psicología étnica. Actualmente el esencialismo naturalista es una dimensión considerada obsoleta e ideológicamente prejuiciada, por lo mismo impropia de un enfoque verdaderamente científico aplicado, en este caso, a la Etnopsicología.

Si entendemos que la historia y la cultura son variables adaptativas y susceptibles, a la vez, de modificación en el tiempo y en el espacio, es obvio que ocurre lo mismo con la personalidad y el carácter. Éstos evolucionan, tienen continuidad o se degradan, según los casos. Igualmente, las cualidades del carácter son adquiridas y se asumen como formas de la misma acción de una sociedad. Por lo tanto, son compartidas por los miembros de un grupo social o étnico y tienen la estabilidad relativa que pueda producirse en el seno de la misma estructura social.

Damos, pues, por implícito que ciertos caracteres de personalidad referidos, por ejemplo, a los esfuerzos individuales de prestigio, o considerados en términos de cualidades morales específicas de un grupo étnico, son resultados de condiciones impuestas por el mismo carácter social entendido éste como el tipo de orientación étnica dominante en una sociedad. El hecho de que se valoren socialmente la valentía y la competición, la iniciativa y la fama, el dinero y la propiedad, y el hecho de que para conseguir tales objetivos se impongan disciplinas rigurosas a los miembros de una sociedad, así como el que la envidia y la hipocresía puedan ser asumidas como rasgos de carácter de una población, indica que la estructuración de una psicología étnica se corresponde con una forma del proceso cultural equivalente a demandas de personalidad asociadas con el modelo de desarrollo conceptual tecnológico, social e ideológico alcanzados por un grupo étnico en un determinado momento de su historia.

Este es un fenómeno colectivo, y por lo tanto afecta psicológicamente a todos los miembros de una sociedad, en tanto éstos se forman y realizan activamente en el seno de la misma estructura local. Desde un punto de vista individual, lo que es colectivo o perteneciente al proceso total de relaciones institucionalizadas que se efectúan dentro de una misma funcionalidad local, las situaciones personales y sus proyecciones psicológicas, aparece dominado por el sistema cultural subyacente en la misma acción; o sea, por los contenidos que refieren el aprendizaje y a la información técnica que manipulan los sujetos en el curso de sus relaciones con otros y con el ambiente social en que viven.

En tal extremo, la Etnopsicología es tanto un estudio de las manifestaciones psicológicas comunes a los miembros de una so-

Digitalizado com CamScanner

ciedad como es también un estudio de la clase de cultura que expresan estos individuos en sus comportamientos. No es, pues, necesario advertir que la Etnopsicología es la especificidad cultural de una identidad étnica proyectada en forma de categorías psicológicas. En gran manera, su enfoque es semejante al de Cultura y Personalidad, por lo menos en lo que atañe a la exigencia de una explicación psicológica basada en el previo conocimiento del particularismo etnográfico propio de una comunidad étnica.

Este indudable particularismo etnopsicológico viene a ser el resultado del reconocimiento de una singularidad del proceso adaptativo de una población cuyos miembros comparten una misma forma de vida, así como una tradición, y la transmiten a sus generaciones descendientes. En este punto, la Etnopsicología es, básicamente, una descripción etnográfica y una descripción *a posteriori* de los rasgos psicológicos que derivan de realizar un grupo de individuos localizados una estricta identificación con su cultura de integración.

Considerada dentro de esta perspectiva, la Etnopsicología es algo más que un estudio psicológico de grupos de individuos localizados; es también un estudio de los contextos culturales que definen los comportamientos de dichos individuos. Asimismo, se interesa por el modo como se adquieren los conocimientos y los procesos de conscienciación de la personalidad observables en el contexto de la experiencia social de la cultura.

De algún modo, este enfoque relativo al estudio de las cualidades psicológicas de un grupo étnico inquiere sobre su cultura entendida como primera y última categoría de integración de los datos, y es a través de ésta como se determina el carácter de la identidad psíquica del colectivo que nos interesa. Por esta razón, la forma social adquiere una cualidad étnica y su dimensión cultural es reducible a los términos de un modelo etnográfico a partir del cual es necesario describir cómo se implanta en forma psicológica a los individuos de un grupo. El problema estriba en saber si el holismo etnográfico puede ser visto también como un holismo psicológico, observable y empíricamente verificable.

El esfuerzo conducente a determinar el valor de esta primera dimensión etnocultural supone partir de una primera organización de materiales culturales en lo que es propiamente su forma superorgánica, o fuera del individuo, para proseguir luego a considerar sus efectos dinámicos en los individuos que realizan, por ser organismos vivos, la transformación química u orgánica, fisiológica, de las instituciones culturales en actividades psíquicas.

Realmente, lo que se reconoce en esta que llamamos primera dimensión superorgánica es una identidad cultural, y en sí misma nos interesamos por las correlaciones existentes entre dicha identidad y la estructura de personalidad de los sujetos del grupo étnico. Esto significa que estudiamos la psicología social en términos etnopsicológicos más que individuales, y por eso nos interesa sobremanera conducir este reconocimiento hacia aquel punto en el que se advierten sus adaptaciones en forma de normas, valores, metas de finalidad, concepción del mundo, simbolismos y psiquismos derivados de su experiencia.

Apoyados en estas razones, se establece que, si una cultura es una forma de conocimiento y si, por añadidura, representa alternativas de comportamiento en lo que su estructura tiene de distribución social de dicho conocimiento, también es un sistema de regulación de las motivaciones y de la orientación de los fines sociales por cuyo medio se expresan los estados psíquicos de sus miembros. Cada cultura es, por ello, un sistema de consciencia, y en la medida en que es objetiva por ser también superorgánica, se configura psicológicamente en torno al ego. Es en relación con la formación de éste como puede constituirse una Etnopsicología.

Es obvio que, en el conjunto de las tradiciones psicológicas relativas al estudio de la configuración psíquica y del carácter de los pueblos, se han manifestado, como ya advertíamos en el caso de la psicología racial, tendencias a clasificar los tipos psíquicos conforme a disposiciones naturales entre las cuales tendrían un papel significativo la constitución, la raza y el medio físico. Así, lo que se trataría de destacar es la constancia relativa de los caracteres y, como decía Fouillée (cfr. 1903, p. 3), más que su intensidad específica lo relevante consistiría en la presencia de ciertos caracteres en el común de los miembros de un grupo humano.

En este sentido, se proclamaría en el pasado de estos estudios que ciertas formas psicológicas corresponderían a tipos dolicocéfalos y otras, a individuos braquicéfalos, incluidos determinados rasgos morales. Y habría, en este caso, los llamados tipos constitucionales de Kretschmer o de Sheldon, entre otros. Todo ello concierne a enfoques taxonómicos que aprecian mayormente el valor de lo natural sobre lo cultural. Aquél se impondría sobre éste en lo que refiere a disposiciones psicológicas y morales.

Dentro de esta perspectiva naturalista, también los factores climáticos intervendrían en la determinación del carácter de los pueblos, hasta el punto de que, mientras los climas templados son menos selectivos que los extremos cálido y frío, ambos ac-

Digitalizado com CamScanner

túan, según esta psicología existencialista o ambientalista aplicada al carácter de los pueblos, conforme a influencias concretas como serían el hacer más lentos y menos prudentes a los individuos de los climas cálidos, mientras, en cambio, los más fríos impondrían ritmos de acción fuertes acompañados de pensar lento. Y, por añadidura, el pensar y la acción serían equilibrados en el contexto de los climas templados (cfr. Heuse, 1953, p. 86). En cuanto los climas extremos tienen, según este autor (cfr. 1953, p. 27), una función limitadora, es obviamente notorio que este planteamiento ambientalista corresponde a una tradición impropia de la Antropología Cultural, en tanto ésta no sólo relativiza las funciones y las estructuras, sino también los comportamientos psicológicos y los sistemas específicos de reacción de los individuos en sus sociedades.

Enfoque de una Etnopsicología

De un modo general ya podemos asumir que la Etnopsicología se configura en torno al principio de que cada pueblo es equivalente a una «mónada étnica» (cfr. Grieger, 1966, p. 319). Si abundamos en este aserto, es también válido insistir en otro hecho: en el de que cada cultura se concibe en términos semejantes a lo que son las razas en lo biológico: variedades de una especie distinguida por sus particularidades históricas y adaptativas, con lo cual se determina que cada una es peculiar si se compara etnográficamente con otra.

Conforme a eso, si cada etnografía representa ser el equivalente a una variedad cultural de nuestra especie, y si cada cultura es el ingrediente por cuyo medio se construye una psicología étnica, la Etnopsicología revelará en qué consiste esta relación entre cultura y estructura de la personalidad y del carácter en términos holísticos o referidos a las cualidades que son compartidas por los miembros de un grupo con independencia de las diferencias individuales que puedan darse en función de temperamentos y de adaptaciones de estatus. Por lo mismo, a partir de este componente de las cualidades culturales específicas de las poblaciones humanas podremos decir que, estadísticamente, y considerados en sus rasgos y modos de ser, los grupos étnicos tienen maneras psicológicas propias objetivamente discernibles, por lo menos en lo que refiere a valores y en lo que concierne a probabilidades de comportamiento que les son específicos.

Así, por ejemplo, y considerados en un semejante nivel evolutivo, los esquimales y las tribus amazónidas tienen caracteres culturales y psicológicos distintos, y lo mismo cabe decir de los ucranianos comparados con los chinos, con los sirios o con los gallegos y los alemanes. En cada caso, no sólo contemplamos diferentes identidades étnicas, sino que también observamos caracteres y cualidades psicológicas que cabe atribuir al papel adaptativo de la cultura y a las tradiciones genealógicas que ésta procura en los comportamientos e identificaciones locales de sus miembros.

La aproximación etnológica a la determinación de estos caracteres psicológicos se propone, por lo tanto, interpretar y explicar estos fenómenos mediante los análisis correspondientes a las cualidades de personalidad que resultan de las influencias culturales que se ejercen sobre la organización psíquica de una población descrita en términos holísticos.

Así entendida, la psicología étnica es una creación histórico-cultural, en un sentido: es localizable y étnicamente identificable. De hecho, además, el problema metodológico consiste en establecer de qué manera describimos las formas e ideas inscritas por el sello de una cultura en las experiencias psíquicas de sus individuos y que, de algún modo, representan tipologías de cualidades morales que se transmiten de una generación a otra en términos de valores y que, asimismo, se reflejan en estados psíquicos y en la construcción de un *ethos*.

En lo fundamental, más que referirse uno a un tipismo, o a un folklorismo, de lo que se trata es de formular la clase de *ethos* dominante y las cualidades sobresalientes que se advierten etnográfica y psicológicamente localizadas. En este punto, la determinación principal se configura dentro del supuesto de que cada grupo étnico es en sí la fuente de generación de su propia psicología. Lo que importa, por eso, es reconocer que la descripción de comportamientos étnicos consiste en reconocer lo diferencial y específico de una psicología cultural, holística porque globaliza la experiencia individual asimilándola a otras semejantes porque viven dentro del mismo contexto local.

Por estas razones, resulta ya obvio que la primera unidad holística de análisis es el grupo étnico y que, por eso mismo, refiere a la observación de una experiencia primero externa que obliga a interpretar las funciones psicológicas en el plano de las situaciones compartidas por los individuos y los grupos sociales, en este caso regidas por expectativas, costumbres, hábitos y organizaciones sociales que son reconocidas como instituciones de una sociedad.

Digitalizado com CamScanner

En el interior de este enfoque, y en términos descriptivos, se podría hablar de una especie de psicografía étnica (cfr. Grieger, p. 53) u orden psicológico referido a una población culturalmente homogénea. Esta psicografía tendrá semejanzas estrictas con una etnografía, en un sentido: en el de que si en ésta el modelo etnográfico más que describir las diferencias derivadas de la distribución social de la cultura que pueden darse en el seno de una sociedad, especialmente cuando se piensa en comportamientos específicos de rol y estatus de sus miembros, lo que hace es formular los elementos culturales del contexto social, como son, por ejemplo, el sistema de parentesco, la organización económica y la tecnología, el ciclo de vida, la etnociencia en general y las normas e instituciones que gobiernan los comportamientos individuales, la psicografía étnica describirá psicologismos peculiares culturalmente determinados.

Como ha señalado Roheim (cfr. 1950, p. 395), este planteamiento particularizante o psicográfico rechaza la idea de la existencia de una humanidad psicológicamente común en sus aspectos y hasta en sus principios expresos. Puestos en estas razones, la psicografía étnica se plantea, primero, como una descripción en la que destacan cualidades y atributos de valor cualitativo y generalizable para todos los individuos que se reconocen como miembros de una determinada unidad étnica de cultura. Esta generalización psicográfica no excluye el reconocimiento de la existencia de variables psicológicas internas manifiestas en individuos concretos, o de variables que son la expresión de los resultados que se dan a partir de la distribución estadística de los grados de expresión de las cualidades reconocidas como universales en esta identidad psicoétnica.

Algunos antropólogos (cfr. Opler, 1945) han destacado que el estudio de los tópicos o de los temas cotidianos que ocupan a los miembros de una cultura permite llegar al conocimiento de la dinámica de esta clase de personalidad étnica u holística, algo que Devereux (cfr. 1975, p. 146) subrayaba implícitamente cuando destacaba que en Grecia los espartanos se distinguían por ser valientes, sobrios y lacónicos, cualidades éstas que indudablemente se cultivaban desde la infancia y que se atribuían como específicas de este grupo étnico y que correspondían a un modo de ser que se distribuía en forma de modos temáticos y de tópicos que ocupaban a los espartanos.

Desde luego, es también cierto que, al referirnos a esta Etnopsicología, reconocemos también que las sociedades humanas están organizadas funcionalmente en forma de instituciones de todo

tipo, económicas, políticas, educativas e ideológicas, y en todo caso sabemos que su sistema cultural se distribuye en el seno de la estructura social. Esto es, cada individuo en dicha estructura desempeña la función que le es atribuida por su sociedad en términos de sexo, edad y ocupación, lo cual significa que no domina la totalidad del sistema cultural. Esto supone que es el global de los individuos actuando socialmente lo que designa el *totum* cultural. Según eso, cuanto más compleja es la estructura social, mayor es la variabilidad individual interna que se da en ella. A guisa de ejemplo, es más probable que sean psicológicamente semejantes los individuos en una cultura sencilla, de cazadores-recolectores, que en una cultura compleja urbano-industrial. Mientras en la primera las variaciones de estatus serán escasas, en la segunda serán abundantes. Por ello, en la primera los comportamientos serán más homogéneos que en la segunda, y la personalidad étnica será compartida en mayor grado por sus miembros que lo será en las sociedades urbanas.

Al ser así, es obvio que en estas últimas sociedades el reconocimiento de una etnopsicología tendrá que ser peculiar en un sentido, en el de que las variables cualitativas compartidas por sus miembros serán en menor número que las existentes en las culturas simples, incluidas las campesinas más compactas. Sin embargo, cualquiera que sea el caso estructural, lo cierto es que, como señala Heuse (cfr. 1953, p. IX) la Etnopsicología es virtualmente un enfoque de síntesis, y en cierta manera, y a pesar del reconocimiento de que se dan estas variabilidades internas, es obvio que si cada cultura es una particularidad global ésta también puede transmitirse a un *totum* etnosocial en forma de grados de uniformidad probable aplicada a la expresión de ciertas cualidades de carácter inscritas en cada individuo.

En este punto es donde destacaríamos el valor de la comparación psicográfica diferencial que puede manifestarse entre la psicología de un húngaro y la de un chino, o la de un andaluz con la de un inglés, y sucesivamente esto nos permite pensar que mientras ciertas necesidades humanas son universales, como las que postulaba Malinowski (cfr. 1948, pp. 66 ss.), en cambio las adaptaciones culturales de aquéllas poseen un valor esencialmente cultural y son un resultado histórico en el grupo y en el individuo. En el primero porque refiere a la vida en común de las personas que se agrupan territorialmente y conforme a tradiciones; y en el segundo porque reconocen que el individuo es, en su particularidad, una historia, la de su ciclo vital, que se hace en relación con otros y que a partir de su nacimiento, infancia y

Digitalizado com CamScanner

demás períodos de su desarrollo orgánico y social representa un proceso de adquisición de lenguaje, técnicas económicas y maneras de comportamiento, y por ende implican una socialización adecuada a los fines de la sociedad adulta. En este extremo, es evidente que se puede suscribir la noción de personalidad básica expuesta por Kardiner (cfr. 1945 y 1955), tanto como se puede considerar la existencia de alternativas de personalidad adulta diferenciadas por la adaptación a funciones específicas —burocracia, agente de ventas, criado, artista y otras que requieren cualidades identificables con las expectativas del rol específico—, aunque en cada caso articuladas en expresiones de cualidades generalizables o comunes, con independencia de estas cualidades de circulación interna.

De hecho, el reconocimiento de temperamentos y de constituciones en individuos por separado de otros no excluye la producción de cualidades psicológicas que son comunes porque su generalidad es necesaria para la continuidad misma de los objetivos de continuidad y seguridad del mismo grupo. En tal caso, si el carácter de una población es, como decía justamente Fouillée (cfr. 1903, pp. 21-22), el resultado de su continuidad en una vida en común, y si esto último se traduce en la formación de una colectividad contributiva (cfr. Fouillée, 1903, pp. 21-22) es también correcto afirmar que, como consecuencia de esta continuidad, se producirán fuerzas de consciencia colectiva y, por ende, modos de consciencia étnica,[7] asimismo singulares y observables. Aquí los sentimientos y las emociones estarán regidos por las metas de finalidad y por el grado en que éstas concuerdan con los objetivos de la sociedad en el individuo.

No tenemos duda, entonces, de que cada sociedad étnicamente considerada podemos percibirla en forma de comportamientos funcionalmente homogéneos a partir de roles, asimismo, homogéneos y de cualidades que son propias de estos desempeños sociales. Además, podemos percibir u observar que las formas culturales representan sistemas institucionalizados de normalidad que los individuos necesitan adquirir y reforzar como conocimiento y como técnica de relación social. Pero también, y finalmente, dicha normalidad aparece como un medio de identidad reconocible en forma de señales —gestos, modos de hablar, formas de reaccionar y sentir las experiencias y maneras específicas

7. Para la problemática de este tipo de consciencia, y en mi tratamiento de la misma, véase Esteva, 1984c, pp. 91 ss.

de realizar las acciones— y, desde luego, producidas desde las instancias sociales que son históricamente las del mismo individuo en su particularidad adaptativa.

Cabalmente, este enfoque psicoétnico se puede reconocer como una Antropología Psicológica.[8] Esta disciplina es actualmente el objeto de una orientación especial en las ciencias antropológicas, y permanece grandemente influida por el Psicoanálisis, el Conductismo y la Gestalt. De algún modo, además, el Psicoanálisis ha contribuido con teorías de contraste, esto es, relacionadas con la explicación genética de las psiconeurosis. Esto ha permitido establecer el carácter relativo de los conceptos de normalidad y anormalidad, tanto como, y es obvio, ha hecho posible detectar en el origen la formación de ciertos fenómenos afectivos, que de algún modo permanecen situados en el ámbito de los sistemas culturales.

Desde luego, y como ha señalado Grieger (cfr. 1966, p. 63), de lo que se trata es de entrar en la comprensión de las intenciones de la conducta, lo que en gran manera implica conceder que, mientras la comprensión se sitúa en el terreno de que si lo individual se relaciona con el sentido, la personalidad en la cultura permanece alojada en la configuración del estilo. Por añadidura, la cultura estaría constituida como una *paideia* (cfr. Grieger, 1966, p. 63) y el ego representaría ser el *ethos*.

Llegados a esta dimensión epistemológica, se nos aparece como de necesidad alcanzar definiciones que permitan discriminar entre teorías causales de personalidad, verbigracia, y sobre todo, las que operan desde el Psicoanálisis y las que discurren desde los métodos experimentales, y aquellas otras que se interesan por la interpretación de los fenómenos sincrónicos o conforme a sus relaciones funcionales.

Es evidente que este enfoque guarda relación estricta con dos criterios, uno cognitivo y otro afectivo, y es también indudable que la forma de ambos representa ser el resultado de una experiencia socializada de la cultura en los individuos. En estos términos, se supone que la combinación de lo cognitivo con lo afectivo en el individuo se refiere a las relaciones entre lo superorgánico y lo orgánico, entre lo mental, las sensaciones y los diferentes estados del ego o sector consciente, y los del subconsciente considerados dentro de la perspectiva del ego mediatizado.

8. Mis puntos de vista relativos al objeto psicológico de la Antropología los he expuesto en Esteva, 1981.

Digitalizado com CamScanner

Aquí la cultura aparece como factor dinamizado por las relaciones sociales, y éstas son la expresión del modo individual que adquiere la personalidad, a la vez que suministran los elementos del carácter común o universal étnico de ciertas cualidades psicológicas.

Dentro de estos particulares, no es difícil advertir la existencia de diferencias individuales en cada sociedad, mayores en las estructuras sociales y sistemas culturales complejos que en los simples, y también es fácil advertir que en éstas se dan disturbios y enfermedades mentales, neurosis, psicopatías y anormalidades que reflejan el estado relativo de las adaptaciones individuales selectivas, en casos debidas a dotaciones genéticas, a temperamentos heredados y a desviaciones del carácter social que inciden en la producción de diferencias psicológicas basadas en las diferentes recepciones y reacciones de la afectividad.

No caben, pues, dudas acerca de que el empleo de la psicohistoria como método psicográfico es importante porque, con su aplicación, se obtienen historias individuales que permiten contrastar los efectos de las instituciones y del estilo cultural —educación y *ethos*—, en particular en la generación de estructuras de personalidad, tanto como hacen posible verificar el papel relativo de los estereotipos, incidiendo para ello en la aplicación del método experimental, en unos casos, y en los métodos de observación y de participación, en otros, y en todo caso lograr, mediante técnicas variadas de investigación empírica, resultados de aproximación al carácter específico de la psicología étnica.

Ciertamente, entonces, aunque en Europa la Etnopsicología ha sido más una psicología de las poblaciones que de las culturas (cfr. Miroglio, 1965, p. 110) y sin embargo de que sus generalizaciones han actuado grandemente sobre categorías políticas estatales —por ejemplo, españoles, franceses, ingleses, rusos, alemanes y otros, hasta confundirse incluso con variedades raciales, digamos, mediterránidos, latinos, eslavos, germanos y demás—, parece que el desarrollo actual en dirección estrictamente étnica, verbigracia, serbios, croatas, albaneses, sicilianos, sardos, bretones, catalanes, andaluces, gallegos, galeses, uzbecos y otros, promete alcanzar una mayor precisión caracterológica. Ya no se trata de referirse a rasgos tales como pueblos fluctuantes, perpetuantes y eficientes (cfr. Heuse, 1953, p. 29), como hiciera este autor al referirse, respectivamente, al pragmatismo occidental, a las civilizaciones clásicas y a los pueblos evolutivos. De lo que se trata es de confrontar la visión émica o de sí mismos que describen los miembros de las sociedades étnicas con el análisis de

estas categorías en función de las taxonomías antropológicas sobre simbología, cognición, semántica y personalidad. Se trata, además, de insertarse en el estudio de la estabilidad relativa de las culturas, y para el caso es conveniente situarse en la correlación que pueda existir entre dicha estabilidad y la estructura de la personalidad étnica.

Es también correcto señalar hacia la importancia del estudio del papel de las ideas, algo en lo que había insistido Fouillée (cfr. 1903, p. 633) en su tiempo, precisamente en la medida en que podemos reconocer en ellas una función concreta: la de proporcionar confianza, perspectiva y sentido crítico director a quienes las profesan. En realidad, las ideas son construcciones mentales que configuran juicios sobre la consciencia social, y desde ésta operan sobre la sensibilidad de los sujetos insistiendo, por contagio, en los individuos sometidos a su influencia. La vida mental refiere a un componente cualitativo relacionado con las experiencias sociales de la cultura, ingresado orgánicamente en el individuo, y por lo mismo no sólo incluye la cognición correspondiente, sino también los efectos de su incorporación afectiva y emocional derivada de los intercambios interpersonales del individuo y de su recepción y reacción desde sí y desde otros.

La estrategia de ésta, llamémosla nueva Etnopsicología, no tiene sentido fuera de su sello cultural de origen y de su peculiaridad histórica. Esto nos lleva a pensar que la Etnopsicología está dominada por criterios de homogeneidad absoluta (cfr. Heuse, 1953, p. 31), y por lo menos resulta evidente que la circunscripción étnica implica también, y paradójicamente, adoptar la noción de la homogeneidad relativa de este holismo psicológico.

Esto conduce a subrayar el papel de la distribución estadística de los tipos psicológicos cuando pensamos en términos de rol-estatus, de temperamentos y de biotipos, con lo cual esta noción estadística introduce factores intrínsecos o propios del individuo y factores ambientales o específicos de la cultura y de sus respectivas dependencias y relaciones ecológicas.

En este sentido, es necesario rechazar, en una primera fase, las difusas nociones de latinos, árabes, anglosajones, quechuas, nahuas o eslavos, precisamente porque esto supone siempre la simplificación de lo heterogéneo. Es probable, por otra parte, como dice Heuse (cfr. 1953, p. X), que sea muy difícil construir índices basados en la observación de formas mímicas y de gestos, y es también cierto que ocurre lo mismo con la fotografía e incluso con la biografía, pero está claro que aún siendo analítica (cfr. Heuse, 1953, p. 17) la Etnopsicología es también una caracteriza-

Digitalizado com CamScanner

ción de lo observable, de comportamientos institucionalizados que se reconocen como propios y correctos en situaciones específicas, incluidas emociones, sensaciones y receptividades relativas a la agresión o a la simple comunicación y expresión de sentimientos. De ser esto así, no hay duda de que lo orgánico —lo mental en lo cognitivo, en la imaginación, en la idea y en el programa de los comportamientos; y lo psíquico en los estados del subconsciente y del consciente— y lo superorgánico, o forma total de cultura entendida como un sistema o constructo racional de acción, son fuentes del psiquismo.

Uno puede pensar que los mismos motivos, por ejemplo, ganar dinero y conseguir estatus, pueden conducir al fracaso a unas personas y al éxito a otras, con lo cual aquí resalta otra dimensión: la propiamente individual. En cambio, el fracaso o el éxito no serían el plano estricto de la Etnopsicología. Lo sería, por el contrario, la orientación del carácter social que lleva a los individuos al deseo de ganar dinero y estatus. Y, asimismo, lo serían las diferentes variables que se configuran en asociación con esta orientación, como serían, probablemente, la envidia, el resentimiento, el egoísmo, el individualismo, la rivalidad o la misma competición interpersonal, la sublimación de los fracasos convertidos en fantasías y en desplazamientos conductuales. Por añadidura, se trata de evitar caer en lo que Heuse (cfr. 1953*a*, p. 23) llama el etnomorfismo o traducción de lo propio en lo que son formas de ser psicológicas por parte de otros grupos étnicos.

Aquí sí es evidente la conveniencia de eludir al máximo los condicionamientos etnocéntricos, pues la precaución más importante surge de la necesidad de esquivar el peligro de que las etnoformas sirvan para traducir de manera extraña lo específicamente émico o aquello que se configura como una singularidad cultural. No hay duda de que esta visión de la Etnopsicología recorta grandemente la especulación literaria, muy a menudo basada en caracteres excepcionales o que exaltan cualidades desarrolladas a partir de la misma potenciación de recursos psíquicos que, por otra parte, no abastecen realmente a toda la población étnica. En cierto modo, de tan exaltados resultan ser excepcionales y adquieren hasta universalidad. Es el caso de los personajes de Dostoievski, por ejemplo, que de tanto excitar sus pasiones desbordan la mera identidad étnica y acaban siendo especímenes tanto étnicos rusos como manifestaciones de lo humano sin otra especificidad que la derivada de esta última dimensión.

En otro sentido, esta sería una tipología psicológica supraétnica y fruto del intelectualismo literario, dotado de una fuerte carga filosófico-moral, dramatizada y apenas reducible a una concreción estrictamente étnica. En todo caso, si anotamos como condición epistemológica el contexto etnográfico, es obvio que el enfoque de la Etnopsicología tiene mucho que ver con lo que M. Mead (cfr. 1953*a*, p. 655) indicaba como propio del antropólogo: la noción de un sistema cultural, y lo mismo que el lingüista, que con unos cuantos ejemplos tiene suficiente para construir la gramática de una lengua, así el antropólogo se interesa especialmente por describir el patrón cultural. En este punto, resulta fácil advertir que, una vez dado este primer conocimiento, de lo que se trata es de representar los efectos de estos patrones en la organización psíquica de los individuos y en los estados afectivos que constituyen la marca de su realidad psicológica. Desde esta perspectiva, es fácil llegar a la conclusión de que la Etnopiscología es equivalente a Cultura y Personalidad.

Por ello parece obvio que la Etnopsicología requiere delimitar el tamaño del sistema cultural, por una parte, la estructura social, por otra, y el desarrollo afectivo que a partir de la socialización y de sus diferentes estadios individuales representa ser la fuente primaria del carácter social y de la estructuración de la personalidad étnica y de su correspondiente configuración psicológica. Cuando se alcanzan estos niveles de representación etnográfica y cuando, asimismo, la cultura es conducida a la explicación psicológica, es también inevitable llegar a la conclusión de que la Etnopsicología contemporánea deja de ser la psicología de los grandes universales del Occidente para convertirse en una psicología de los símbolos de las cualidades étnicas. Y, en cualquier caso, el método estadístico o relativo a la distribución social de los caracteres, incluida la llamada personalidad modal, no será otra cosa que el reconocimiento de que las variables individuales son aspectos de los resultados de una misma orientación del carácter. Por eso, el enfoque cualitativo continúa siendo el modelo holístico por excelencia, el método que asegura, por reducciones paulatinas, la descripción de esta síntesis que denominamos Etnopsicología.

Valores en los contextos étnicos

Hasta ahora hemos representado los elementos que constituyen el centro del enfoque etnopsicológico. Falta definir, no obstante, dentro de qué contexto los valores cobran significado y cuál es la estructura conceptual que seguimos para darles un contenido dinámico.

Digitalizado com CamScanner

Como ya dijimos, el concepto básico sobre el que se apoyan los estudios etnopsicológicos es el de cultura, y la estructura dinámica que permite explicarla psicológicamente consiste en su internalización en el individuo. Como ya expusimos en otro trabajo (Esteva, 1957, pp. 101 ss.), este concepto de cultura representa una forma observable y objetiva que hace referencia a la acción social y a la proyección resultante de ésta en la situación individual. Es, por lo tanto, un concepto necesario a toda Etnopsicología. Partimos, además, del supuesto de que dentro de todo sistema cultural el sistema de valores presenta una ordenación jerarquizada, esto es, unos valores valen más que otros, mientras que, por añadidura, unos tienen preferencia sobre otros. Esta jerarquía o estratificación de los valores estará inserta en las formas de orientación de la personalidad básica del grupo étnico y puede contemplarse como variable según sean los contenidos de cada cultura. De acuerdo con ello, la Etnopsicología se ocupa de los valores en tanto éstos expresan una orientación específica de personalidad, común a todos los individuos de un grupo étnico. El significado de la cultura es, entonces, dinámico porque se establece a partir de su actividad en las personas que forman el grupo social.

Toda forma de cultura tiene como particularidad distintiva una función social, y ambas, forma y función, realizan su actividad por medio de reconocimientos y valoraciones que determinan el grado de deseabilidad de la acción y, asimismo, su valor social en el curso de ésta. En cuanto la acción está constituida por un sistema de formas y de funciones interrelacionadas, el conjunto de la misma incluye, por añadidura, un sistema de valores. Los sistemas de valores se mantienen, en el curso de la acción, como conjuntos de intereses y de fines que se ajustan a una estimación individual y colectiva culturalmente condicionada. Los sistemas de valores resultan ser, pues, medios por los cuales cada individuo se estima a sí mismo y a los demás, al mismo tiempo que sirven para racionalizar la acción. En tal caso, el estudio de valores por parte de la Etnopsicología no implica necesariamente describir formas culturales, sino más bien describir y explicar cómo estas formas se configuran en la estructura de personalidad de un grupo étnico determinado. En este sentido, los valores sirven a la función de orientar y justificar la conducta. Indican, en general, que los miembros de una sociedad, independientemente de su estatus social, participan de una cultura común y, por lo mismo, de una orientación común de personalidad. Así, por ejemplo, todos los miembros de un grupo étnico

aspiran a ciertas metas y a conseguir determinados bienes. Por eso, el grado en que un sistema de valores es común a todos los miembros de una sociedad es muy importante, y en este sentido los valores deben ser equiparados a los contenidos normativos específicos que rigen los intereses insertos en los sistemas de conducta (cfr. Parsons y White, 1961, p. 99).

Los valores encuentran su expresión dinámica en lo que se ha llamado *orientación de valor*. Según Kluckhohn y Strodtbeck (cfr. Caudill y Carr, 1962, p. 55), dichas orientaciones están constituidas por principios complejos, pero institucionalizados y definidos, que refieren a transacciones y acuerdos relativos al proceso de valoración de lo cognoscitivo, lo afectivo y lo directivo. Las orientaciones de valor suelen proporcionar orden y dirección a la actividad humana, sobre todo en relación con la solución de problemas comunes a los individuos de un grupo social.

Como vemos, los valores son funciones de carácter normativo por cuyo medio adquieren significado de importancia específica los comportamientos y los objetos a que hacen referencia. Desde el punto de vista de la personalidad, los valores tanto sirven para determinar el sentido de una emoción como, asimismo, sirven para juzgar el carácter moral de una acción. Por eso, se trata de proyecciones de la cultura que se inscriben en el carácter y en las ideas de las personas.

Entendido dentro de esta perspectiva, podemos observar que en sus comportamientos y percepciones el individuo siempre permanece implicado en emociones cuyo origen de valor es cultural, de manera que las reacciones personales representan experiencias relacionadas con el carácter moral y emocional de una actitud o de un modo de pensar, en definitiva, de un juicio de valor adjudicado a cada uno de los actos que configuran el estilo y existencia de las personas. El modo como el individuo manipula y percibe los objetos es, al mismo tiempo, una técnica y un conocimiento, digamos, tácticos en cuanto a su utilidad adaptativa, pero es también una forma de valorar y de sentir la existencia.

Así, la personalidad se encuentra siempre encerrada dentro de un gobierno normativo organizado en forma de un sistema de valores que, en cada caso, le proporcionan referencias sobre lo que vale y lo que no vale, sobre lo justo y lo injusto, sobre lo que debe ser y lo que no debe ser, sobre lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse, en definitiva, sobre el bien y el mal, sobre lo normal y lo anormal, sobre lo correcto y lo incorrecto.

Conducidos los individuos por estas nociones normativas de valor, la personalidad siempre actúa haciendo referencia implíci-

Digitalizado com CamScanner

ta a la cultura y al carácter social de sus objetivos o metas de finalidad. En este extremo, los objetivos parecen estar protegidos tanto por una organización social cuyo tejido describe la posición de los individuos en el seno de la estructura que los relaciona, como por un orden moral que sirve para enjuiciar éticamente los comportamientos. En este último caso, las reglas del juego social de la personalidad están regidas por estas nociones de valor y, como consecuencia, las formas morales intervienen directamente en la expresión de los sentimientos y de las emociones y, desde luego, actúan sobre la estructura y los estados psíquicos de la personalidad.

Los valores impuestos en un determinado comportamiento actúan también como incentivos destinados a potenciar el significado adscrito a los objetos y a los medios empleados para proporcionar sentido a la acción y a las reacciones que se derivan de ésta. Según eso, los valores tienen un carácter selectivo con respecto a los medios y a los objetos, y en términos culturales refieren, desde luego, a regularidades del comportamiento (cfr. Brewster, 1963, p. 328), cuando no a juicios de condenación social que, fundados en estas normalidades, describen la inconveniencia o rechazo que pueden merecer unas determinadas transgresiones morales o de sentido.

Así, como los valores tienen un componente cultural específico o étnico localizado, al mismo tiempo adquieren en su actividad respecto de uno mismo una connotación emocional cuando su marco moral supone que la persona se mueve dentro de un cuadro restringido de opciones. Por ejemplo, en materias sexuales el incesto suele ser una alternativa moral socialmente condenada, y tanto actúa en juicios de consciencia crítica como es emocional y psíquicamente perturbador para quienes los cometen.

En tales casos, las opciones restringidas que se adjudican habitualmente a los valores tienen que ver con situaciones de personalidad y con la autoestima concreta que ésta tiene de sí misma y de cuán integrada se halla con la realidad adaptativa de su sociedad. Dicha autoestima concierne también a una clasificación jerárquica de los objetos en su relación con el individuo. En tal extremo, lo que está fuera de él aparece seleccionado en términos de significación y control social.

De esta manera, lo que se valora son siempre actos personales concertados en forma de expectativas de acción y reacción, con lo cual al significarse a sí mismo el individuo en relación con otros adquiere ideas precisas acerca de los límites morales impuestos a su acción. Conforme a eso, la personalidad vista en

términos de valores es equivalente a relaciones que podemos significar como relativas a objetos hacia los cuales dirigimos la acción mientras, al mismo tiempo, su reacción hacia nosotros sirve para estimar el valor específico del sentido de nuestra acción.

De hecho, nuestros actos sociales regulares están gobernados por expectativas que prevén tanto la acción como sus consecuencias. De este modo, dichos actos podemos representarlos en función de su carácter fenomenológico; esto es, reconocen, por ende, tanto la transformación subjetiva o psíquica de lo superorgánico, de lo cultural, como la necesaria existencia de éste en sus diferentes connotaciones adjetivas en la personalidad y en el psiquismo.

Un sistema de valores constituye, pues, una estructura ideológica que se refiere al gobierno o normación de la conducta de los miembros de un grupo étnico o social, en términos de símbolos, creencias, sentimientos, actitudes y motivaciones orientando, por una parte, los juicios relativos al deber ser y, por otra, reflejando el sentido de realidad a través de una concepción específica del mundo. Según Grieger (1966, p. 145), los valores representan *disposiciones psicológicas* o *interiores*, que pueden considerarse transmitidas desde el exterior. Este exterior vendría a ser la cultura, entendida como una categoría objetiva, mientras que su actividad se relacionaría con su internalización en el individuo a través del grupo social. Esto significa que los valores deben ser localizados en la cultura y que refieren, por tanto, a los objetos que constituyen una clase de acción que es específica a una sociedad (cfr. Parsons y White, 1961, p. 99). En los individuos vistos como personas, estos valores se establecen como construcciones ideales del ego, mientras que en el sistema social se establecen bajo la forma de lo que es *bueno* para el grupo propio (Parsons y White, 1961, p. 100). En cierto modo, entonces, los valores se refieren más a sentimientos que a creencias; implican una conducta en la cual cada individuo atribuye cualidades, buenas o malas, a la acción (cfr. Whiting y Child, 1953, p. 29) en que está inserto. Por ello, si una cierta clase de acción se convierte en postulado ideal, éste es parte del sistema de valores que regulan el comportamiento.

Partiendo del supuesto de que toda forma de conducta está valorada por medio de preferencias que la hacen deseable y que la convierten en correcta según ciertas circunstancias, un valor de vida equivale a una concepción relativa a lo conveniente y supone seleccionar estimativamente la acción social. En este sentido, los valores incluyen sentimientos de aversión y de aceptación, cada uno de ellos constituyendo modos, positivos o negati-

Digitalizado com CamScanner

vos, de ponderar el comportamiento. Así pues, todo valor tiene o representa un juicio *a priori* de la conducta. Un valor cultural equivale no sólo a un manifestarse respecto de lo que es, sino que también implica hacer notorio lo que debería ser (cfr. Northrop, 1953, p. 671).

Los valores expresados por medio de racionalizaciones y de la misma conducta de un grupo de individuos tienden a ser, pues, modos específicos de experiencia que están informados de una filosofía del vivir. Estos valores suponen en cada individuo no sólo pautas objetivas de conducta, sino también una organización cultural internalizada que actúa sobre sus reacciones psíquicas. En gran manera, pues, y en cuanto los valores implican un modelo cultural, son también sistemas coherentes que atañen a las normas y al deber ser del comportamiento. En este sentido, se habla de una buena o mala integración cultural según sea el grado de correlación existente entre los patrones ideales y la conducta real. Así, el modo como se ajusta el patrón ideal a la conducta abierta es una forma de medir el grado de consistencia que existe entre los principios funcionando al nivel encubierto y las formas resultantes en la conducta operando al nivel abierto (cfr. Siegel, 1948, p. 209). La intregración cultural en términos de valores representa, por lo tanto, una forma de establecer la clase de coherencia que existe entre el sistema de valores visto como una categoría objetiva y la estructura de personalidad constituyendo una forma cultural profunda o psicológica.

Dos son los niveles de integración de los valores: 1) abierto y consciente y 2) encubierto y subconsciente. El segundo es el más difícil de interpretar y requiere una cierta familiaridad con el sistema cultural del grupo étnico (cfr. Siegel, 1948, p. 207). Este segundo tipo de valores atañe a convicciones profundas del ego, verbigracia, como cuando se dice: «lo importante es vivir», «no tengo más remedio que callarme», «ande yo caliente y ríase la gente» o «hago lo que me da la real gana». En este sentido, el estudio de tales verbalizaciones establece tanto la estructura de la orientación de personalidad como las motivaciones que regulan las relaciones sociales, como, además, las situaciones de estatus en términos del sistema de estratificación de la sociedad. Estos valores no son explícitos por sí mismos. Sí lo son, en cambio, cuando uno dice: «este hombre es una mala persona, porque es cruel con su hijo» o «el adulterio debe castigarse porque destruye la armonía conyugal». En cada uno de estos dos últimos casos se trata de afirmaciones que valoran directamente la situación y que, por lo tanto, son explícitas, mientras que las otras no lo son

porque suponen el tener que establecer previamente el contexto cultural dentro del cual se insertan, respectivamente, los conceptos *vivir*, *callarse*, *estar caliente y ríase la gente* y *hacer lo que a uno le da la real gana*. El estudio de valores posee, por lo tanto, una dimensión ambivalente, abierta y a la vez profunda, donde tanto las formas de pensar como las del actuar representan comportamientos cuya valoración debe hacerse dentro de cada contexto cultural.

Los estudios que conciernen al estudio de valores en relación con la Etnopsicología no sólo representan la actividad del sistema de valores visto como un modelo cultural integrado, pero estático, sino que, en cuanto a sus resultados, también tienen presentes los elementos de conflicto que pueden producirse entre la recepción individual del valor y las ansiedades resultantes de su aplicación a la orientación de personalidad. Así, por ejemplo, en nuestra sociedad los valores referidos al estatus y al prestigio social constituyen factores de conflicto, sobre todo en la medida en que la satisfacción de los mismos como metas de finalidad suele resultar, a menudo, en rivalidades y envidias y, asimismo, en frustraciones del ego de aquellos individuos que fracasen en el logro de tales fines. La importancia dinámica del conflicto, en ese caso, reside en sus fuentes de alimentación: en los valores insertos en las metas de finalidad, reflejándose sobre la estructura del ego.

Un sistema de valores en acción viene a ser, pues, una categoría cultural grandemente dinámica, de manera que la caracterización etnopsicológica toma como foco de referencia no sólo el modelo cultural que resulta de las racionalizaciones, sino también la clase de actividad que el modelo produce en los individuos del grupo a través, esencialmente, de las tensiones y ansiedades, por una parte, y de las gratificaciones, por otra. En ese caso, la forma como el individuo gobierna sus impulsos, restringiéndolos o liberándolos, es un indicio de cómo actúan los valores sobre la personalidad, de cómo, en definitiva, estos valores representan límites del comportamiento. Todo eso forma parte de los datos que permiten realizar la intregración etnopsicológica, de manera que un sistema de valores indica tanto un modo de racionalizar como un modo de sentir. Indica, asimismo, que la estructura etnopsicológica sería insuficiente si se limitara al análisis del modelo cultural en su correspondiente sistema de valores. Por ello, el modelo etnopsicológico obtiene su estructura final en el estudio de la conducta, esto es, procura establecer una relación entre el sistema cultural y la acción social.

Digitalizado com CamScanner

El concepto de valor concierne, como vemos, a los factores normativos que gobiernan la conducta de los individuos de un grupo específico en términos de los modos, medios y fines que son correctos en el curso de la acción (cfr. Albert, 1956, p. 222). Por supuesto, entonces, tienden a presentarse bajo la forma de aprobación o desaprobación de la acción, y se expresan por medio de sentimientos, explícitos o implícitos, que se ajustan a un patrón cultural. En su actividad, este patrón equivale a un sistema de afirmaciones, integradas en términos de verbalizaciones o de sentimientos que dan sentido personal, a la vez que social o étnico, a las actitudes y a los deseos e intereses que inspiran la actividad o que surgen de la misma. En cada caso, el sistema de valores opera como un apriori y anticipa grandemente las formas de reaccionar y de sentir los individuos del grupo social.

Consideramos, entonces, como valores el conjunto de juicios, actitudes y formas de conducta que sirven para estimar los diversos atributos y cualidades que posee una relación social. Son formas de juzgar y sentir la realidad y, por lo tanto, representan el modo de ser profundo, y a la vez formal, de un grupo humano. Esta clase de estudios tiende a destacar las cualidades de la acción social en términos de sus fines y de la selectividad o preferencia que implica la toma de decisiones.

Albert (1965, pp. 225 ss.) ha expresado diagramáticamente la forma como está constituido un sistema de valores. En orden de generalidad a especificidad, las categorías de valor incluyen los siguientes elementos: (1) un conjunto de premisas y orientaciones refiriendo a la concepción del mundo, al significado de la vida, a los medios y fines morales, y a la calificación última del lugar que ocupa el hombre en el mundo. Tanto unas como otras no suelen ser explícitas y, por lo tanto, hay que inducirlas del mismo comportamiento; (2) valores focales. Se trata de elementos que aluden a lo más distintivo del sistema de valores. Por ejemplo, individualismo, búsqueda de prestigio, gozo de la vida y otras orientaciones; (3) valores directivos; y (4) valores de carácter. Tanto unos como otros hacen referencia al sistema de normas, deberes y privilegios que regulan la conducta, así como a las cualidades de personalidad vistas en términos de vicios y virtudes, y a las sanciones o premios, positivos o negativos, que siguen a la acción; (5) entidades valoradas y desvaloradas. En su conjunto, estas entidades son muy amplias y comprenden los sentimientos y estimaciones que se tienen de situaciones y actividades susceptibles de valoración diversa. Representan el nivel dependiente del sistema de valores en su expresión individualizada. Así, verbigracia, un collar puede significar un trabajo de artesanía, un objeto de riqueza, un símbolo de prestigio o una condecoración especial.

El sistema de valores en el estudio etnopsicológico resulta ser, como vemos, una clave lógica para determinar la estructura de personalidad de un grupo étnico. Entiéndase aquí, sin embargo, que al estudiar valores no nos referimos, en principio, a la proyección psicológica de la personalidad, verbigracia, a la que se obtiene diciendo que un grupo étnico es introvertido o paranoide, o dionisíaco, o individualista, sino a la estructura misma de los juicios y estimaciones que se hacen de las diversas expresiones de conducta. La interpretación de este conjunto de caracteres psicológicos se hace, básicamente, a partir de modelos culturales. Así, cuando Albert (1956, pp. 239 ss.) describe el sistema de valores de los *navajo*, un grupo étnico del sudoeste de los Estados Unidos, como gobernado, entre otras más, por ideas no agresivas, y por conceptos de generosidad, hospitalidad, sociabilidad, dignidad, autocontrol, modestia, sentido del humor e industriosidad, con la sola descripción de estos valores no se nos proporciona la psicología del grupo, sino que más bien se nos indica cuáles son las condiciones en que se manifestará esta psicología, así como el contexto cultural que la hace posible.

El sistema de valores descrito etnológicamente refiere, por lo tanto, primero a un modelo cultural sin cuya existencia sería difícil la estructura de personalidad y, segundo, a la acción del modelo en el individuo y en términos de relaciones sociales. Si, como parece por ciertas informaciones (cfr. Whiting y Child, 1953, p. 158), entre los navajo encontramos ansiedades referidas a la socialización anal, y asimismo, sabemos que sus individuos presentan ansiedades profundas relativas a la violación de ciertos tabús (cfr. Kennedy, 1961, p. 313), entonces podemos hablar del concepto de ansiedad como rasgo psicológico de la personalidad del grupo, el cual, indudablemente, hace referencia al sistema de valores. El concepto de ansiedad considerado como un rasgo de personalidad sólo es susceptible de explicación si acudimos al sistema de valores que rige los diversos aspectos de la socialización. Esto significa que deben buscarse las causas de las ansiedades en los sistemas de valores que dificultan o que sobrepasan las capacidades de realización del ego individual.

Otro ejemplo puede ser suficiente al propósito de mostrar la relación que une un sistema de valores con un determinado tipo de personalidad. Entre los *kaska* del norte de la Columbia Británica, y según Honigmann (1956, p. 747), existe una relación entre

Digitalizado com CamScanner

la indiferencia emocional, institucionalizada, de los padres hacia el niño, a partir del destete, y una personalidad adulta que resulta ser taciturna. Por añadidura, esta personalidad está centrada en una orientación fuertemente individualista, como consecuencia de la integración de valores socioeconómicos que tienden a la promoción sistemática de un *ego* muy individualizado o, si se quiere, grandemente autosuficiente. En conjunto, puede observarse en los procesos de socialización de los kaska una cierta falta de énfasis en cuanto al desenvolvimiento de valores cooperativos, todo lo cual está vinculado con una estructura socioeconómica, individualista, asimismo, basada en el nomadeo de pequeños grupos familiares dedicados a la caza y obligados a resolver sus propios problemas individualmente.

Si consideramos, por ejemplo, el sistema de valores norteamericano, centrado, según Cora DuBois (1955, pp. 1.233 ss.), en ciertos valores focales, como son: 1) el trabajo optimista que permite adoptar la idea del dominio mecánico progresivo del universo, 2) la orientación hacia el bienestar material, 3) la perfectibilidad del ser humano y de las cosas, y 4) la igualdad dentro de la libertad, tendremos un conjunto de símbolos, creencias, sentimientos, actitudes y motivaciones que, en cada caso, configurarán el proceso de personalidad básica de los individuos de dicha sociedad y, por añadidura, determinarán los caracteres distintivos de una Etnopsicología. Así, tendríamos respectivamente integrados en dichos valores focales un cierto número de fenómenos psicológicos proyectándose como modos de la personalidad del norteamericano. Estos fenómenos serían: un profundo optimismo cuya actividad procura rechazar los sentimientos de fracaso, induciendo al individuo a luchar contra las dificultades; el culto biológico a la juventud para un «estar en forma» física; la idea de prosperidad como valor adscrito al éxito material; la búsqueda de la eficacia; la hostilidad hacia todo autoritarismo; la incomodidad ante todo formulismo; la relación amistosa entre iguales, y la búsqueda de popularidad o de prestigio a través del triunfo personal. Conforme a eso, cada fenómeno de personalidad constituye un derivado de los valores focales que orientan los objetivos individuales, de manera que el estudio de éstos constituye un factor esencial en el reconocimiento de la estructura de personalidad del norteamericano.

Si tomamos, verbigracia, los valores que gobiernan las relaciones de autoridad en muchos grupos modernos, encontraremos en ellos actitudes específicas que describen la forma de las situaciones interpersonales de estatus y representan, además, aspectos

del comportamiento que parten de valoraciones concretas de la interacción social. Así, por ejemplo, la sumisión, la obediencia y el respeto a la autoridad forman parte, inicialmente, de una psicología autoritaria que deberá reflejarse por medio de una estructura social grandemente estratificada. Como su resultado, la psicología de la etnia deberá quedar asociada, metodológicamente, a un grupo de valores, los de autoridad, que incluyen un sistema de actitudes psíquicamente internalizadas. En este sentido, una sociedad o grupo étnico estratificado, con una fuerte diferenciación de roles y de estatus, producirá una clase de psicología cuyos valores, centrados en el autoritarismo, supondrán una estructura de personalidad basada en la dicotomía dominación-sumisión, en la que una parte de la sociedad manifestará sentimientos de inferioridad y dependencia, mientras que la otra parte manifestará sentimientos de superioridad y de autonomía social. Encontraremos, pues, dos situaciones diferentes de personalidad, pero un sistema de valores único. En tal caso, el estudio de los caracteres del rol que hace posible la existencia de una dicotomía mostrará que la estructura social mantiene una estratificación justificada o coherente a través del sistema de valores. El sistema de valores nos dirá, entonces, no cómo serán los contenidos del rol, sino cómo serán las reacciones del ego según su rol, mientras, al mismo tiempo, nos dirán que la formación del ego estará relacionada con los contenidos del sistema de valores. Así por lo tanto, no será la modificación del rol individual lo que acarreará una modificación del sistema de valores, sino la modificación del sistema de valores lo que traerá consigo una modificación del ego individual. Con este motivo, encontraremos un ego básico común a todos los miembros del grupo étnico, y un ego situacional, etnopsicológicamente secundario, referido a las relaciones específicas del rol. Tendremos, así, un grupo de formaciones psicológicas ligadas al sistema de rol-estatus, y otro común vinculado con el sistema cultural del grupo étnico actuando como un *totum*.

La dicotomía señalada implica diferencias de personalidad en la dimensión del sistema de rol-estatus, pero, en cambio, supone la existencia de una homogeneidad básica en el contenido general de los valores. La estructura etnopsicológica refiere, pues, al grupo étnico en general, no a los grupos internos que dentro de la estructura social representan *situaciones* de personalidad específicas que podemos considerar variantes derivadas del sistema de rol-estatus. Las integraciones dicotómicas de personalidad que advertimos en función de la estructura social, y en ésta del estatus individual, refiere, por lo tanto, al hecho de que ciertas rela-

Digitalizado com CamScanner

ciones sociales producen situaciones psicológicas especiales que derivan del hecho de que ciertos individuos mantienen, respecto de otros, estados de superordinación o de subordinación. Estas diferencias suponen, pues, formas de personalidad distintas a partir de un fondo de valores común. Las fuentes de estas diferencias son, por lo tanto, estructurales, de modo que son expresiones individuales de carácter situacional.

Desde el punto de vista etnopsicológico, estas diferencias internas son secundarias, en tanto lo importante es la forma focal del sistema de valores en términos del tipo de personalidad común de un grupo étnico en comparación con otro. No buscamos entonces, inicialmente, las diferencias psicológicas internas que derivan de las distribuciones culturales que hace el sistema de rol-estatus, sino las semejanzas psicológicas que derivan de la participación de todos los miembros de un grupo étnico en un mismo sistema cultural. El estudio de estas diferencias internas no es una tarea de la Etnopsicología, sino más bien de la Psicología social.

La línea de investigación que acabamos de presentar como la más adecuada a la Etnopsicología, en función de los modelos culturales que sirven de referencia al sistema de valores, tiene que hacer uso, asimismo, de una cierta problemática. Ésta la encontramos relacionada, fundamentalmente, con el estudio de las formas de enfrentar cada grupo étnico sus necesidades básicas, en cierto modo las que son vitales a su superviviencia. Así, el diagnóstico etnopsicológico debe mostrar: 1) una clasificación de las orientaciones de conducta relativas a la satisfacción de necesidades universales y 2) una cualificación de los sistemas de relaciones interpersonales y de relación con el mundo en términos de cómo las estima y tiene planteadas cada grupo étnico. En gran manera, tanto las necesidades universales como las cualificaciones que cada grupo étnico hace de las situaciones que enfrenta están relacionados con problemas existenciales específicos.

Para Kluckhohn y Strodtbeck (1961, pp. 10 ss. y 340 ss.),[9] los problemas humanos cuya solución enfrentan los individuos de cualquier sociedad son cinco: 1) los relativos a su propia naturaleza, 2) los relativos a su relación con la naturaleza y lo sobrenatural, 3) los que hacen referencia a su situación en el tiempo, 4) los que atañen al modo específico de su actividad y 5) los que conciernen a sus relaciones con otras personas. Estos problemas

9. Véase una discusión de esta problemática en Caudill y Carr, cfr. Bibliografía.

se reducen, en cuanto a valores de orientación, a lo que estos autores llaman problemas relacionados con la naturaleza humana, la naturaleza y el hombre, el hombre y el tiempo, el hombre y su actividad y el hombre y sus relaciones (cfr. Caudill y Carr, 1962, pp. 55). El estudio de estos problemas y su relación con sistemas concretos de valores proporciona a las investigaciones etnopsicológicas una perspectiva esencialmente dinámica y son, en gran manera, el contenido mismo que permitirá conocer el mundo cultural particular que es específico, y psicológicamente significativo, de cada etnia. En este sentido, es incluso cierto que existirán unos temas predominantes entre los miembros de un grupo étnico, y como dice Opler (1945 y 1946), estos temas representarán situaciones y orientaciones culturales concretas que, sobre todo, llevan al estudio de los sistemas de valores y de la personalidad del grupo étnico.

Las derivaciones psicológicas resultantes de los problemas y los temas de cada cultura, en relación con sistemas de valores que regulan la organización de la personalidad en un grupo étnico, indican que se trata de procesos de socialización, representativos de modelos culturales concretos, que efectúan, asimismo, funciones psicológicas específicas. Es en este sentido como resulta significativa la relación entre el sistema de valores y la estructura de personalidad. Es dentro de esta línea de investigación como se configura el método etnopsicológico. Este método muestra, por otra parte, que el grado de complejidad estructural, referido a la distribución de la cultura entre los miembros de una sociedad, sirve para explicar las formaciones psicológicas que son susceptibles de expresión. Implica, además, que cuanto más sencilla sea la estructura sociocultural, más homogénea será la estructura de personalidad, pero implica también que, en cualquier caso, compleja o sencilla, podemos advertir la existencia de una estructura de personalidad que trasciende sobre los rasgos individuales diferenciados que puedan darse en el seno de la sociedad.

De este modo, cada grupo de valores no representa en sí mismo un tipo de personalidad, sino más bien las fuentes que orientan la estimación de la realidad. Son parte de las condiciones que definen esta realidad en lo interno, pero referidas a la situación total, esto es, al grupo étnico. Constituyen, así, una homogeneidad cultural y, por añadidura, una integración psicológica.

Entendido el problema de esta manera, podemos darnos cuenta de la existencia de una síntesis psicológica que se da a partir del individuo, donde su actividad refiere a la estructura sociocultural del grupo étnico, y donde se advierte, asimismo, que produce una

Digitalizado com CamScanner

distintividad u homogeneidad psicológicamente diferente a la de otra etnia.

Desde una perspectiva puramente etnopsicológica, el análisis de la acción social entre los grupos sociales internos no será en sí mismo suficiente, a menos que sea capaz de mostrar dónde se encuentra el núcleo de la síntesis psicológica, por una parte, y los factores culturales que la definen, por otra. Sólo así será posible ver cómo la estructura de personalidad de un grupo étnico es una expresión de modelos culturales y, asimismo, sólo así podremos establecer que el sistema de valores constituye una fuente básica de la integración etnopsicológica.

Juicios y emociones: culpa y vergüenza

En el contexto de los valores, todas las culturas descubren estados o reacciones de personalidad referidas a ideas sobre culpa y vergüenza. Esta última hay que entenderla como una emoción que cuaja desde muy temprano en la consciencia de los individuos infantiles. Mantiene una estrecha relación con el proceso de socialización por cuyo medio las personas infantiles adquieren nociones de realidad, a menudo basadas en el temor a ser descubiertas, y a la vez rechazadas cuando cometen alguna falta o desviación que afecta a la autoestimación de la propia imagen.

La vergüenza es un valor al que Erikson (cfr. 1953, p. 200) concede gran importancia, pues constituye un factor de utilización muy frecuente entre los pueblos primitivos, ya que, a menudo, aparece en el curso de la socialización sustituyendo al mismo castigo físico. Como señala Erikson (*ibíd.*), la vergüenza resulta ser un valor que se agrega a otros ciertamente asociados con la valentía, la dignidad, la honestidad y todo cuanto refiere a las consecuencias de haberse comportado el individuo contrariamente a los estereotipos o prejuicios morales que conciernen a la exposición, culturalmente indebida, del cuerpo a partir del pudor, o a un comportamiento moralmente rechazado por las normas éticas de una comunidad. El juicio moral y estético son, asimismo, inherentes a la idea de la vergüenza.

Entendida como un valor de adaptación pragmático, la vergüenza es un instrumento del control social, y en las sociedades humanas suele educarse desde temprano en los individuos infantiles. Básicamente, comienza con el uso y exposición de los genitales. En este punto, las comunidades humanas muestran diferentes énfasis de reacción, pero en la medida que establecen

control sobre la vida sexual, en dicha medida los genitales y su exposición se convierten en un motivo de vergüenza, y muy pronto los individuos infantiles tienden a ocultarlos en situaciones públicas.

La vergüenza atribuida a la exhibición de los genitales está, en todo caso, muy extendida en los grupos humanos, aunque el sentimiento de culpa no tiene un carácter universal. Mientras Freud (cfr. 1975, p. 496) ponía en evidencia lo que designaba con el nombre de veleidades exhibicionistas la tendencia de los niños a desnudarse y divertirse con la exposición de sus genitales, al mismo tiempo las culturas suelen actuar contra esta tendencia bajo la forma de represiones en las que tanto se procura suprimir este exhibicionismo como, por otra parte, se tiende a estimular sentimientos de vergüenza en el niño, por lo menos capaces de evocar emociones culpables. La expectativa de culpa avanza en el individuo una emoción de pudor, con lo cual ésta se convierte en un mecanismo de control sobre los actos de la personalidad.

Por añadidura, la vida sexual es una de las actividades mayormente sometidas al control social, y es también una de las funciones en las que encontramos más definido el sentimiento de vergüenza. Este aparece incluso atravesado por nociones de pecado y de culpabilidad en las tradiciones cristianas, hasta constituir su consumación un reproche para uno mismo, y hasta un delito en determinadas circunstancias, como, especialmente, en el incesto.

Así considerada, para Freud (cfr. 1975, p. 3.536) la vergüenza se manifiesta bajo la forma de un miedo del individuo a los reproches que resultan de actos prohibidos o que, simplemente, aparecen relacionados con comportamientos susceptibles a ridiculización pública. Así, uno se avergüenza de sí mismo cuando se sabe derrotado, y en función de las emociones adscritas al pudor pueden darse puerilidades virginales, como las que se daban en las jóvenes avergonzadas ante la idea de ser desfloradas fuera de los compromisos de alianza matrimonial suscritos por las autoridades del propio linaje. De hecho, este sentimiento de pudor y de fracaso ocurre en las violaciones cuando la mujer se siente degradada en su dignidad y respeto de sí misma, mientras advierte que el control social de la comunidad participa de una irritación propia del grupo que se considera burlado en sus expectativas morales.

Esto sugiere a Freud la idea de que la vergüenza implica la existencia de elementos conducentes a la dubitación individual o de sí mismo; esto es, la realidad puede ser vivida erráticamente

Digitalizado com CamScanner

en la medida que las tendencias escapan a la eficacia de los controles. Por eso, entre los impulsos y la consciencia puede manifestarse una especie de tierra de nadie, un hiato neutral, algo así como un comportamiento alternativo consistente en que lo errático puede ser atribuido a la presión de dos contrarios integrados en la misma personalidad. A este respecto, Freud (*ibíd.*, p. 2.252) mencionaba que cuando la represión del incesto es parte sitemática de la actividad consciente, también puede convertirse en objeto de vergüenza el soñar temas incestuosos.

En la región amazónida donde puede suponerse que la desnudez corporal es un rasgo indígena moralmente irrelevante, aparece asimismo cierto que la aculturación emprendida por la cultura occidental, por ejemplo, entre los grupos tribales brasileños, va también acompañada, como en el caso de los *mundurucú* (cfr. Murphy & Steward, 1974, p. 251), de un valor de vergüenza adscrita, por lo menos, a la exhibición de los genitales, antes insólita en este respecto entre sus gentes.

De este modo, la vergüenza es una clase de emoción que forma parte de ciertos sistemas relacionados con estados de ansiedad vinculados con estructuras afectivo-cognitivas (cfr. Buechler e Izard, 1980, p. 287). En tal extremo, la vergüenza estaría grandemente asociada con una cierta exaltación de la autoconsciencia (*ibíd.*).

A medida también que el individuo adquiere nociones relacionadas con los comportamientos adultos, también adquiere de éstos identificaciones de otro tipo, como ser valiente, ser honesto con los propios, y entre los cristianos con el prójimo cualquiera que sea su condición étnica o social, y el ser cumplidor de obligaciones sociales inscritas en las normas que gobiernan los comportamientos del grupo.

Desde luego, el sentimiento de vergüenza es, entonces, universal, aunque no lo son necesariamente los valores adscritos a sus fuentes. Unas culturas pueden ser muy exigentes con valores de honor y de valentía, como en el caso de las cualidades militares y competitivas. Mientras tanto, otras pueden destacar otros conceptos, como los de dignidad y respeto de la persona, o como el del honor en la familia tradicional española, mancillado por una hija que haya perdido su virginidad sin haber entrado ceremonialmente en el matrimonio. Y asimismo, se dan valores como los de orgullo personal y de linaje, y hasta estéticos, como el de belleza, que pueden ser causa de vergüenza cuando se pierden en la estimación propia cualidades interpretadas como de valor físico-moral.

En gran manera, pues, la vergüenza es un valor de control de la personalidad, y cuando se exhibe ante otros puede reconocerse con expresiones tales como, por ejemplo, entre los españoles, el comentar sobre un comportamiento indebido y decir: «se le ha puesto la cara de vergüenza», o «fulano no tiene vergüenza», y «vaya cara la de fulano», haciendo énfasis en este caso en el descaro que exhibe una determinada persona observada por otras en términos de conducta moralmente condenable. La imagen corporal, y en ésta particularmente el sonrojo de la cara, es, así, un símbolo directo de exhibición de vergüenza mientras que la adscripción de connotaciones relacionadas con esta emoción pueden darse en otros comportamientos, como cuando se condena con el epíteto de sinvergüenzas a los causantes de escándalos públicos, por ejemplo, los políticos que habiendo sido considerados honestos transgreden las normas morales y se enriquecen indebidamente.

Las nociones de valor que acompañan a este concepto de vergüenza tienen que ver, pues, con exigencias morales de la sociedad relacionadas con la exhibición de los genitales y de otras partes del cuerpo, según las culturas, pero asimismo conciernen a ideas de pureza, al bien y al mal, al cumplimiento del deber y a la responsabilidad del yo ante el medio social de su comunidad de pertenencia.

De alguna manera, hay que entender estos fenómenos de la vergüenza como valores adscritos a la personalidad, y en este sentido es también cierto que las condiciones y consecuencias de este sentimiento tienen que ver con reacciones de hostilidad social, de condena moral y de autoestima propiamente internalizadas en el individuo como sistema moral a partir de su entrenamiento y socialización.

La vergüenza como valor cultural es también parte de una integración étnica, y su expresión concierne al modo como se producen las situaciones interpersonales y los correspondientes juicios de valor aplicados a los comportamientos individuales. La vergüenza es, por eso, un mecanismo de control social administrado específicamente. Entre los indios de Norteamérica (cfr. Mead, 1953, p. 658) se tiene como sanción importante las expectativas de desaprobación social que pueden resultar de una transgresión moral.

Lo mismo cabe decir de la burla que lleva consigo un comportamiento ridiculizado públicamente, como cuando en España se afea la permisión consciente del marido hacia la infidelidad de su esposa, y la vergüenza que se le atribuye en función de la

Digitalizado com CamScanner

consciencia de este ridículo. De este modo, y considerando la noción de respeto y de distancia que en la cultura española se piensa debe regir las relaciones entre padres e hijos, una madre podrá increpar críticamente a su hijo en ocasión de considerar indebida una cierta conducta con su padre, diciéndole a aquél: «¿No te da vergüenza contestarle así a tu padre?». O se podrá significar como motivo de vergüenza el tener un hijo homosexual o drogadicto, o simplemente tener como causa de condena la conducta de un padre que abandona sus responsabilidades domésticas y huye al extranjero para no afrontarlas. La vergüenza es, en tal caso, motivo de un sentimiento de culpa en el sujeto, y suele expresarse por medios condenatorios por parte de las personas que emiten los juicios morales sobre determinados comportamientos.

Por añadidura, ser observado besándose en público en el Oriente asiático puede ser pensado como una acto contrario al pudor (cfr. LaBarre, 1956, p. 553), y causa vergüenza en quienes, por ejemplo, siendo chinos, observan esta conducta entre los occidentales. Igualmente ocurre cuando dos hombres se besan lascivamente en los labios y en público. Este se considera un comportamiento homosexual, y suele ser condenado por la costumbre con reacciones que matizan el carácter escandaloso de esta relación, como diciendo, en un caso, «¡Vaya par de maricones!» o «¡Qué sinvergüenzas son estos maricones!».

El harakiri japonés tiene que ver también con este valor emocional de la vergüenza, y el suicidio entre los militares que desenvuelven obsesiones basadas en el concepto del honor y del orgullo inherente al respeto y a la autoestimación culpabilizada. Estos suelen ser ejemplos trágicos de este sentimiento cuya identidad aparece relacionada con identificaciones de carácter estrictamente cultural. Las cualidades étnicas de la vergüenza refieren, pues, a causas culturales o específicas, aunque, indudablemente, nos permiten pensar que el valor de la vergüenza se manifiesta en forma de una emoción específica de la personalidad. Por eso, es étnico en la medida que aparece relacionado con los recursos, expectativas y situaciones de cada sociedad según sus énfasis culturales específicos.

Los valores étnicos actúan, por lo tanto, en la estructura emocional de la conducta y tienen un carácter peculiar o local cuando se consideran en términos de las reacciones de personalidad que causan en sus protagonistas. Por eso, culpabilidad y vergüenza hay que entenderlos en función de los contextos culturales, y del mismo modo que las nociones de personalidad aparecen relacionadas con una experiencia social construida conforme a técnicas culturales, también los sistemas de valores descubren que su reconocimiento social depende de la representación émica o local de sus connotaciones.

Vista en estos términos la consciencia de culpa tiene un carácter específico, y en ella la noción de vergüenza que a menudo la acompaña hay que verla también como una experiencia que es parte del proceso de identificación, uno que proclama, por ejemplo, la importancia sucedánea de los valores de higiene relacionados con el control de esfínter. Este proceso tiende a enfatizar la obediencia, y para conseguir ésta acude a métodos de represión y de castigo. Estos pueden variar desde la retirada de amor, con el consiguiente descuido de las demandas de la criatura, hasta la burla y la ridiculización del comportamiento que se proponen suprimir. El sentido de vergüenza y la idea subsidiaria de culpabilidad son, así, medios de conceptualización de la realidad.

Por eso, en este proceso el miedo a la desaprobación implícita en el desamor de los familiares que atienden a la criatura, se convierte en un factor de disuasión; es un modo de impedir la transgresión del modelo de conducta establecido por los adultos. La consciencia moral es, así, una formación cognitiva trascendida psíquicamente y se configura en torno a nociones de correcto-incorrecto. Se trata, por ello, de experiencias que se acoplan al sistema moral. Así entendida esta asociación, la personalidad se atiene a la consciencia de que ciertos comportamientos son rechazados por la comunidad, precisamente porque dañan los conductores que conforman el circuito de su estabilidad moral y psíquica.

La consumación abierta de actos moralmente prohibidos atrae una condena más o menos enérgica, dependiendo del peligro profundo que se reconoce en la transgresión, y en este caso si la consciencia asume la culpa, es indudable que demostrará un cierto sufrimiento. En cualquier extremo, si la condenación pública es muy enérgica cabe suponer que la noción de vergüenza puede constituirse en autoacusación y en un acontecimiento extremadamente dramático para la personalidad, incluido el suicidio. La ejecución consciente de actos prohibidos conlleva, pues, represión, consciencia del culpa y sufrimiento psíquico.

Para que estas nociones se consoliden en la estructura de personalidad es indispensable que los modelos adultos sean estables y que, por lo tanto, no se contradigan los ideales, el Superego, con la praxis o forma misma del comportamiento a imitar por los

Digitalizado com CamScanner

individuos infantiles. Las virtudes que éstos tendrán que imitar deben ser coherentes y ser reproducidas en forma de una cierta continuidad social. De no ser así, las contradicciones adultas pueden conducir a perversiones de personalidad o a comportamientos erráticos en los que la consciencia moral aparece discontinuada, intermitente, precisamente porque los antagonismos observables en el contexto de las conductas son un motivo importante de desconcierto y alientan, por eso, el desarrollo de ideologías alternativas que, o bien emplean oposiciones, dicotomías, de utilización pragmática según situaciones específicas como, por ejemplo, mentir o engañar para quedar bien ante otro y triunfar empleando tácticas de desorientación con fines de estatus, o bien utilizan ventajosamente o en su provecho personal ideologías alternativas de signo táctico dentro de un mismo ambiente social.

Aquí, la idea consiste en que la contradicción inherente a socializar individuos infantiles conforme a principios basados en la praxis de la bondad, el amor y el altruismo en una sociedad codificada en torno a una competición social de soluciones darwinianas, esto es, con premio al más apto en la maniobra interpersonal para el estatus, implica el desarrollo de sentimientos de fracaso, precisamente porque la maniobra social desprecia la personalidad altruista por ser ésta un impedimento en esta realización del ego pragmático. Un resultado de la ingenuidad moral y de su ineficacia social estaría representada por las pirámides de estratificación y diferenciación sociales en nuestras sociedades urbanas, con sus grandes números de población marginalizada por supuesta incompetencia competitiva. En este caso, el problema de la personalidad consiste en educar al individuo para el altruismo y la severidad moral en ambientes sociales donde la adaptación se basa en una lucha por el estatus y la predominancia. En un medio social donde las tácticas técnicas asumen la amoralidad adaptativa, la socialización para el altruismo conduce a la contradicción y a modos erráticos de consciencia de la realidad. En este punto, parece obvio que los triunfadores exhibirán un ego expansivo, socialmente extrovertido frente a los perdedores o frustrados que se recogerán en sí mismos y expresarán de hecho una personalidad humillada.

Conforme a eso, y mientras es indudable que, con independencia de su origen étnico, los individuos exhiben nociones culpables y sentimientos de vergüenza, también lo es que su continuidad relativa de reproducción se nos presenta como un factor de consciencia, a la vez que de una sedimentación por cuyo medio podemos definir la ocurrencia de una personalidad étnica.

En tal sentido, las ideas de culpa y los sentimientos de vergüenza son más palpables en relación con grupos pequeños que con grupos grandes. De esto resulta que los controles sociales en los que interviene la autoconsciencia suelen ser más severos entre los primeros que entre los segundos. Así, en estos últimos dichos controles adquieren un carácter también más impreciso y difuso.

Llegados a este punto, y actuando en términos dicotómicos, la reacción emocional de la personalidad étnica podemos considerarla organizada en torno a dos supuestos alternativamente dominante uno de ellos sobre el otro, ello dependiendo de las orientaciones culturales de la sociedad. Así, tendríamos, 1) la que se estructura en función de normas internalizadas o conforme a criterios de consciencia de culpa; y 2) la que se configura en relación con normas internalizadas y acorde con influencias fundadas en criterios de vergüenza (cfr. Spiro, 1961, p. 117).

En cada caso, el síntoma emocional de la personalidad según dichos valores tiene que ver necesariamente con resultados concretos de la experiencia psíquica, y asimismo éstos derivan de las situaciones sociales relacionadas con la experiencia individual. Ninguna cultura ignora la existencia de valores de culpa y de vergüenza, precisamente porque mientras ambos actúan como conductores del control social, al mismo tiempo proporcionan al individuo la consciencia de disuasión suficiente como para cargar a éste con castigos morales que la sociedad elimina, por contraste, de sí misma desculpabilizándose. De hecho, y en lo concreto, es el individuo quien asume la consciencia de esta carga moral.

Dentro de estos términos, culpa y vergüenza son parte concreta de la autovaloración moral realizada por personas concretas, y es propio en tal extremo considerar que la sociedad, actuado como un tótum funcional, se libera de culpas y de vergüenzas desde sí misma, atribuyendo éstas a sus individuos, pues, en tal caso, éstos son quienes describen con sus comportamientos esta clase de consciencia.

La valoración ética de la culpa en abstracto puede ser, por otra parte, igualitaria, sin embargo de lo cual puede ser más indulgente con unos individuos que con otros. Esto último dependerá de la valoración relativa que se haga de las responsabilidades adscritas a la posición de estatus y a las expectativas derivadas de las situaciones concretas, de las desviaciones o de las transgresiones de normas.

A este respecto, Spiro (*ibíd.*, p. 118) ha señalado que la ansie-

Digitalizado com CamScanner

dad puede ser considerada un factor importante en lo que hace a su capacidad disuasoria cuando se corresponde con valores conscientes insertos en el Superego. En tal caso, la representación del castigo constituye un acto que antecede a la misma comisión de la transgresión. En tal extremo, la noción de culpa se convierte en una evocación dramática de vergüenza adelantada, asimismo, convertida por el individuo en una ansiedad. De este modo, más que el miedo a ser castigado, lo que en este plano acontece es la pérdida o ganancia anticipadas de autoestima, algo que también actúa como un medio de control social.

En una consciencia individual bien integrada a las normas culturales, el castigo representa un triunfo de la sociedad sobre el individuo, pero antes de que esto ocurra son necesarias ideas de culpa y actitudes relacionadas con emociones inevitables de vergüenza, en particular cuando el individuo piensa en términos del mantenimiento de su crédito moral ante su sociedad.

Aquí se trata, pues, de prejuicios conectados con situaciones relacionadas con expectativas de acción-reacción. La Etnopsicología es, así, un modo de obtener la configuración y alcance del Superego en la formación del Ego. Y en el caso concreto de las nociones de culpa y de las emociones de vergüenza, resulta indudable que las ideas culpables permanecen adscritas a un carácter social que difiere de una cultura a otra. En este particular, es más probable encontrar emociones de culpa en el seno de los componentes morales de los sentimientos derivados de la socialización infantil que, por ejemplo, en las obligaciones morales referidas a la vida social y a la adaptación social táctica de la llamada clase política.

Los valores son también fuente importante de este discurso del proceso de personalidad, pero, y lo que es importante, en este contexto las nociones de culpa aparecen centradas más en el orden pragmático que en el orden profundo o moral. En tal caso, los sentimientos de vergüenza reconocen un espacio en la personalidad, pero aquéllos adquieren un sentido específico: refieren, de hecho, a la misma sensibilidad del fracaso en las áreas frágiles del mecanismo adaptativo de este tipo de personalidad, en especial las del afecto. En tal supuesto, la misma fragilidad de la salud mental, expresada en la elevada incidencia de neurosis y de psicopatologías, revela una especie de desplazamiento del concepto de culpa individual al que es, a la vez, más flexible y móvil sistema optativo de las adaptaciones que ofrece la sociedad.

En estas condiciones, y en términos numéricos, el sitema optativo descubre más la existencia de fracasos que la de éxitos,

como lo demuestra el hecho de que las posiciones ejecutivas y de decisión suelen estar ocupadas por individuos que han accedido a ellas en concurso competitivo con otros muchos que no han podido obtenerlas. Sin embargo, en dicho éxito se manifiesta el principio de que el triunfo nunca es definitivo, pues siempre el individuo se encontrará amenazado de desplazamiento y en peligro de ser conducido a una descolocación social y a un cansancio psíquico donde la presión social acaba también desgastando a la misma funcionalidad de una integración en metas de finalidad altamente selectivas en su mismo triunfo y estabilidad. Básicamente, y como sea que los individuos que compiten por las posiciones de estatus suelen ser anónimos entre sí, los límites morales que rigen esta concurrencia son muy lábiles y desarrollan un psiquismo social más adaptado al triunfo o al fracaso que a la culpa o a la vergüenza.

Desde esta perspectiva, más que una personalidad étnica lo que observamos es un proceso de adaptaciones interpersonales pluriétnicas en las que la responsabilidad moral es opaca, y así la porción étnica de la personalidad tiene pocas oportunidades de manifestarse abiertamente, salvo cuando aparece como un sentimiento de identidad más adscrito a una identidad *folk* o costumbrista, que a un psiquismo social.

Dentro de esto contexto, culpa y vergüenza adquieren connotaciones étnicas porque actúan como valores *folk* diseminados en el interior de la heterogeneidad local, y es evidente que las nociones de consciencia y los controles psíquicos predominantes acaban siendo unos que tienen su referencia en el seno de las genealogías locales. Mientras el discurso de la identidad en sociedades poliétnicas y de las identificaciones primarias se rigen por la etnicidad, vemos que el discurso de la adaptación individual se rige por las metas de finalidad o adscritas al carácter social.

En este punto, es posible dicotomizar el sentimiento de vergüenza en forma de dos variables: 1) referida a la forma externa de una representación o acto convencional adscrito, por ejemplo, a las funciones de rol-estatus político, tales como jefe de gobierno, ministro, senador, diputado, alcalde, concejal y dirigentes de organizaciones políticas, sindicales y patronales de sustentación asociativa; y 2) la referida al grado en que aparecen identificadas la virtudes internas o *folk* de las normas que se proyectan en forma de sentimientos de reproducción del sistema moral profundo.

Digitalizado com CamScanner

Es evidente que este discurso operativo rompe el concepto de personalidad étnica, pues su forma adaptativa emerge, básicamente, en sociedades poliétnicas y pluriculturales, unas en las que es muy débil el componente de solidaridad colectiva, tanto étnica como social y donde, por lo mismo, pueden ser más válidos los enfoques relativos al reconocimiento de que la guía más dinámica y operativa concierne a la identificación de individuo con metas de finalidad inscritas en el concepto de carácter social. Este nos advierte, asimismo, acerca del hecho de que las metas de finalidad en nuestra cultura están gobernadas por normas de socialización adaptativas, altamente flexibles y altamente individualizadas. En este contexto, en la socialización occidental lo importante es la producción de una clase de consciencia fundada en la idea de que la flexibilidad adaptativa es una condición necesaria, y por eso parece indudable que la distribución social de los éxitos individuales mantiene una estrecha relación con la eficacia relativa que se obtiene a partir del dominio de una praxis relativista.

De hecho, este tipo de sociedades prepara para una individuación que entendemos si produce en términos sociales darwinianos, lo cual asegura la existencia de marginalidades y frustaciones masivas. Este constituirá un sistema de valores en el que la flexibilidad del sistema ético será enemiga de la rigidez moral. En este sentido, y conforme la sociedad occidental es poliétnica y de concurrencia pluricultural, la personalidad deja de tener un carácter étnico y se convierte en un carácter de adaptación adulta común o de participación interétnica, a menudo contradictoria con una primera experiencia de socialización moral.

En el contexto de la concurrencia adolescente y adulta es donde se disuelve el Superego y donde, por el contrario, éste adquiere el ego adaptativo regido por praxis utilitaristas. Esta adaptación que le permite ser como los demás hace también posible que pueda ser admitido por los demás en lo que es propiamente el concierto multifacético del sistema económico de la personalidad de mercado. Por de pronto, aquellos que permanecen instalados fuera de estos principios competitivos tienden a ser los humillados por el sistema o, en otro caso, se convierten en los servidores dependientes de los triunfadores o de los que retienen recursos ejecutivos o de decisión más adaptados a la dinámica del sistema.

La Etnopsicología no es, pues, asunto de este tipo de poblaciones multifacéticas, pues su misma diversidad social y cultural en origen implica pensar en términos de metas de finalidad comunes, esto es, independientes de una determinada identidad étnica, y por eso inscritas en el concepto frommiano de definición de la personalidad según lo que se llama orientación del carácter social, o por otra parte, del que también resulta significativo y que se reconoce con el nombre de personalidad modal. Según este planteamiento, una orientación de personalidad fundada en el concepto de una competición individual por el estatus en sociedades propiamente integradas en un sistema de mercado acaba seleccionando en estratos adaptativos diversos de realización desigual a sus miembros, y por lo mismo es válido integrarlos en escalas de acceso individual relativo al estatus, asimismo, gobernadas por actitudes ejecutivas específicas que se demuestran en forma de cualidades activas fundadas en selecciones sociales de capacidad distribuidas en series modales o bloques de frecuencia adaptativa.

Podríamos encontrar una aparente personalidad étnica, por lo demás ambigua, en el interior de estas sociedades étnicamente heterogéneas cuando pensamos en términos de la reproducción generacional que se da a partir de nacimientos y de arraigos tradicionales en ellas. En muchos casos, la misma patología social nos indica una mayor incidencia de criminalidad entre individuos nacidos fuera de estas comunidades que entre aquellos que lo han hecho ya en su seno. Dicha patología muestra una cierta correlación negativa cuando comparamos nativos locales con individuos inmigrados, de manera que las desviaciones normativas y los sentimientos de culpa y de vergüenza adscritos a las transgresiones y a la criminalidad específica tienen que ver, asimismo, con identidades e identificaciones étnicas. En este caso, en los grupos nativos se reconocen formas de personalidad más integradas y menos conflictivas desde el punto de vista de las rupturas morales y de los controles sociales.

Para el caso, y ciertamente, la personalidad étnica es más visible en el contexto de las homogeneidades culturales que en el propiamente multiforme de las sociedades metropolitanas abiertas. En este último carácter el sistema de valores aparece dotado de una capacidad para la integración adaptativa psíquicamente más problemática y menos estable. En estas experiencias, el frecuente anonimato de las situaciones y de los controles sociales dentro de una multitud étnicamente heterogénea, permite desenvolver tanto una consciencia relativa de culpabilidad como un sentimiento de vergüenza también lábiles. La movilidad moral se

Digitalizado com CamScanner

admite com un hecho adaptativo suficiente como para escapar fácilmente a las amenazas del sentimiento culpable.

El individuo común, apenas implicado en asuntos públicos que obliguen a pasar críticamente la imagen personal por el cedazo de la aprobación social, como en el caso de los políticos cuyo ejercicio de gobierno supone el seguimiento permanente de una información vigilante de sus actos, cuenta con recursos de ocultación más eficaces que los que pueden darse en comunidades cultural y étnicamente homogéneas.

Es cierto, sin embargo, que las poblaciones autóctonas tienden a manifestar, como ya señalamos, tendencias culturalmente cohesivas en torno a la identidad o de nacimiento. Y es obvio, en este extremo, que son propensas a considerarse étnicamente responsables de su identidad. Así, un barcelonés, un sevillano, un madrileño, un parisino, un neoyorquino, o un limeño representan ser identidades étnicas urbanas que cuando están sedimentadas en forma de generaciones nativas reproducen, además de una identidad local, una identidad *folk*, lo cual introduce un sentimiento de pertenencia a una comunidad que con el tiempo se identifica con lo que se llama un modo de ser barcelonés, incluido el estereotipo correspondiente a una definición de personalidad. Empero, es también cierto que este barcelonés de generación y linaje se encuentra inmerso en la dinámica de un carácter social donde la personalidad étnica subyace, generalmente encubierta, por debajo de la misma dinámica social, ésta aparentemente más activa por su heterogeneidad, que la perteneciente al psiquismo que se define dentro de los términos de la cultura *folk*.

Esta última dinámica no puede ocultar, por lo mismo, la existencia de formas de personalidad étnica, estereotipadas en el mismo interior de la estructura local heterogénea, como es el caso de los andaluces en Cataluña que celebran la fiesta de la Virgen del Rocío y la Feria de Abril y que, por este medio, reproducen además de una identidad étnica una personalidad cultural. Ambas escapan, en este caso, a criterios de clasificación por homogeneidad social o relativos a formas de estatus ocupacional, concordes con metas de finalidad generalizadas o comunes en las que como individuos que forman parte del mercado de trabajo son iguales a otros, con independencias de su origen étnico.

Esta última dinámica dificulta el descubrimiento de una personalidad étnica. Aun existiendo ésta, sin embargo, es de color más opaco que de color brillante primordial. Entre la multitud social que cruza a las personas sin identificarlas es difícil percibir con precisión una personalidad étnica. No obstante, una selección de

individuos allegados en el interior de dicha multitud nos permitirá observar que, en último extremo, también dentro de esta aparente amorfia existe algo más que un carácter social y que una personalidad modal. De hecho, también se da una personalidad étnica, una clase de personalidad adscrita a definiciones primero basadas en identidades *folk* o relativas a costumbres y a formas de consciencia histórica locales que, en lo fundamental, reconocen formas de comunión cultural interior englobadas en sentimientos de un Nosotros y de una contrastación con un Ellos. Los estereotipos, en tal caso, adquieren una definición específica porque describen diferencias relativas a mentalidad, costumbres y personalidad étnica.

De este modo, las situaciones concernientes a la personalidad étnica son, por eso, difíciles de apreciar en una primera mirada sobre comportamientos sociales en sociedades complejas. Por esta razón, cabe definir aquélla en el interior de la socialización del lenguaje, de las lealtades étnicas y de su homogeneidad relativa a partir de las definiciones primeras de la identidad. El resultado inevitable de esta identificación de personalidad, en términos étnicos, consiste en fundar una autoconsciencia *folk* que reconoce, asimismo, reacciones de carácter y de psiquismo específicos.

Por razones indicadas, las personalidades étnicas se distinguen de las individuales en particular por el hecho de que, a diferencia de éstas, el sentido moral incluye siempre un factor de igualdad cultural en lo que refiere a la transmisión de normas, pero esto no asegura que las reacciones individuales sean las mismas en cada caso, pues la intensidad de éstas es una función variable dependiente de situaciones específicas, de expectativas de rol-estatus, de constitución y temperamento, y de relaciones en las que el efecto emocional de las normas etnoculturales resulta ser específico a cada individuo.

En España, por ejemplo, es más fácil atribuir responsabilidades y motivos para sentirse avergonzados los políticos que lo hacen el resto de los ciudadanos desinteresados del ejercicio de las funciones públicas, en especial porque por causa de su condición de rol-estatus aquéllos resienten el ámbito del control social más vigilante que el de los individuos que actúan anónimamente y en privado. Pero, asimismo, el interés crítico de la sociedad hacia sus políticos suele estar centrado más en sus actuaciones morales que en su relativa capacidad para resolver los problemas de la comunidad. Aunque estos últimos son parte de la condición para continuar ejerciendo puestos públicos, sin embargo, la proyección moral de sus actos constituye más ansiedad que la misma utilidad de su gestión pragmática.

Digitalizado com CamScanner

Se supone que esta última es relativamente más formal que profunda, y en este contexto los cargos relativos a culpas y vergüenzas adquieren una dimensión de condena moral más estricta en relación, digamos, con una conducta sexual desviada que con una conducta política equivocada. Ante sí mismo, el político tiene menos consciencia de un error práctico de gestión profesional que de un error de connotación moral adscrita a una ética de consenso *folk*. Es, pues, más probable que se perdonen los errores administrativos que los errores morales, precisamente porque en la valoración pública todo error moral concierne a una ruptura más o menos consciente del estilo existencial, en sí un concepto más profundo o subjetivo que lo propiamente entendido como político. Esto último es más pasajero y permanece menos en la memoria colectiva que el mismo juicio moral del consenso *folk*.

En la condición del político contemporáneo dentro de las sociedades occidentales la primera variable está sometida a controles formales, y en el contexto medio de sus actuaciones suele regirse por maniobras oportunistas o de gestión práctica de la cosa pública. Excepto unos pocos cientos, situados en la dirección estratégica o suprema de los países, el resto del conjunto de la clase política forma parte de una connotación popular consistente en estimarlos como un grupo de personas caracterizadas como oportunistas que desempeñan funciones generalmente asequibles al común de los ciudadanos. En todo caso, no son reconocidos como modelos de probidad moral. Dada la mediana exigencia de inteligencia que se atribuye al desempeño de sus funciones sociales, y dado que se trata de una clase cuya mayoría tiende a reproducirse en este poder gestionario en forma vitalicia, sin embargo, sus actos políticos poseen un pobre valor carismático. Por esta razón, y porque este comportamiento político forma parte de un concepto pragmático y utilitario de las relaciones sociales, entendidas como esfuerzos dirigidos al conseguimiento del poder, su consciencia culpable en actos políticos es también muy débil y se disuelve con facilidad ante la expectativa social de que carecen de impacto moral estratégico. En este sentido, es frecuente atribuir a la clase política una identidad moral diferente a la del común social.

Esta virtud política, por ser moralmente más práctica y oportunista que la que gobierna, por ejemplo, las normas e identificaciones entre miembros de un grupo familiar, es en tal extremo menos profunda, en términos de emociones y de vergüenzas, que la que se define en los planteamientos de una costumbre religiosa o de la que rige una relación de amistad. Si la idea de responsabilidad moral es, como indica Erikson (cfr. 1968, p. 210), una cuestión de autoconsciencia infundida en períodos infantiles de internalización de las normas culturales, el sentimiento de vergüenza aparece como un tipo de consciencia que alterna el rubor físico facial, el esconder, asimismo, la cara, como cuando la persona huye de ser fotografiada en el momento de encontrarse culpabilizada por una opinión pública acusadora y ser, por eso, puesta en entredicho o condenación sociales.

El político y el hombre público son, en este caso, los protagonistas de esta sensibilidad social enfocada hacia el dirigente repudiado, pero no siempre la idea de culpabilidad reconocida acompaña al político en su ostracismo, pues las connotaciones morales adscritas a su función pública permanecen constantemente relativizadas por el empleo de la dialéctica ideológica, una que permite interpretar como errores tácticos corregibles, y que merecen indulgencia sin más, lo que en una óptica profunda concierne a valores de existencia. La idea pragmatista dominante en el mundo político contemporáneo disuelve fácilmente este sentimiento de vergüenza en el dirigente habitual o de grado medio de la cosa pública, y en todo caso queda más en él la idea de error que la idea de culpa. Esta última concierne mantenerla u olvidarla según la estrategia de poder y según sea la estima que éste adjudica a las repercusiones políticas de una tansgresión moral.

Por el contrario, en asuntos de moral religiosa o trascendente, y en cuestiones de moral familiar, los supuestos del comportamiento moral adquieren dimensiones de rigidez dogmática y afectan más profundamente al individuo, precisamente porque no son tácticas; refieren más bien a identificaciones profundas, a la misma socialización de la personalidad en el período infantil. De hecho, la socialización imprime carácter, es principio fundador de la personalidad, e impregna más psíquicamente al individuo en materia de culpas y de vergüenzas que lo hace el desempeño de una función política formal. De hecho, los sufrimientos y experiencias dramáticas de los individuos políticos tienen que ver con esta fundación de personalidad, más que con la versión ideológica adquirida en el curso de su experiencia social adulta. Cuando llega a ésta, el discurso moral ya está constituido en la consciencia y casi nunca puede ser arrancado mecánicamente del subconsciente. En este extremo, las proyecciones de personalidad del político serán las propias de una cultura étnica dosificada o construida en fases de socialización familiar combinadas con experiencias de ambiente social.

Digitalizado com CamScanner

Capítulo 5

FACTORES BIOGENÉTICOS Y FISIOLÓGICOS EN LA PERSONALIDAD

Constitución y temperamento

Si cada persona puede ser identificada en función de diferencias en sus huellas dactilares, también es evidente que biológicamente sus diferencias se expresan en forma de una individualidad genética única. A este respecto, el interno fisiológico es equivalente a una forma de lo psicológico, con la diferencia de que la psicología hay que entenderla en el sentido de ser una especie de fisiología en acción (cfr. Masserman, 1968, p. 195). El temperamento es un componente de esta clase de fisiología, y cabe significar que aquél sería equivalente a una simbiosis de lo fisiológico con lo psicológico. En este sentido, el temperamento refiere a una predisposición adaptativa de carácter natural y, por eso, incontrolable en su expresión, de manera que debe ser considerado el componente más orgánico de nuestra personalidad (cfr. Bourdel, 1960, p. 9). Por añadidura, los componentes que definen el temperamento constituyen una estructura basada en tejidos musculares, volúmenes adiposos, equilibrio glandular y los sistemas nervioso y visceral (cfr. Paddock, 1976, p. 99).

Por lo mismo, el temperamento podemos detectarlo en los ritmos basales sometidos a interacciones con el ambiente, y cabe considerarlo como un ritmo interno que se manifiesta espontáneamente. En todo caso, sus reacciones dependen del medio y de las personas en concreto en relaciones de reciprocidad. General-

Digitalizado com CamScanner

mente, el temperamento tiende a expresarse en forma física (cfr. Chapple, 1970, p. 85). Se manifiesta, asimismo, en forma de emociones, lentas en individuos con ritmos basales bajos y rápidas en individuos físicamente acelerados y dispuestos a tomar iniciativas. Dentro de una expresión emocional, el temperamento afecta a la forma y a los componentes culturales de la personalidad en lo que ésta tiene de condición humana.

Conforme a esta perspectiva, el carácter individual constituye la respuesta combinada que efectúan el temperamento y la cultura de una sociedad en la acción social de una persona. Así, el carácter estaría definido por las formas de reaccionar culturalmente pautadas, y, mientras, el temperamento mantendría una relación dinámica con las emociones y los ritmos fisiológicos. Incluso expresándose en formas espontáneas, el primero realizaría su acción dentro del ejercicio de funciones grandemente controladas por la consciencia de realidad. Según eso, la relación estaría fundada en la comunicación integrada de lo endocrino con lo neurovegetativo. En tal caso, el temperamento sería equivalente a una identidad congénita, innata, constante y permanente (cfr. Schreider, 1944, p. 128).

En sus manifestaciones sociales el temperamento se puede definir desde la perspectiva de sus adaptaciones a las influencias externas, pero en cualquier caso hay que considerarlo estrictamente condicionado por las relaciones entre lo innato y lo adquirido. Su primera genética espontaneidad hay que entenderla como un estado adscrito, pero el intervalo que marca la adquisición de normas de comportamiento por la niñez representa una especie de corsé al que debe adaptarse dicha espontaneidad. Es en razón de esta actuación de las formas culturales sobre lo innato, como para biotipólogos dinámicos, como Schreider (cfr. 1944, p. 129), el medio externo, lo exógeno y la forma concreta de la socialización entran a condicionar las expresiones del temperamento.

Se admite, asimismo, que las teorías temperamentalistas han quedado relegadas a términos secundarios como resultado de las teorías relativas a las funciones mentales y a los valores de compromiso y de mediación que resultan de la actividad de los controles conscientes, de manera que, en este caso, suele ser frecuente el reconocimiento de la existencia de una relación entre constitución, funciones mentales y formaciones psicológicas. En ningún caso, sin embargo, el temperamento puede quedar fuera de su cepa plenamente genética. Pero tampoco puede pensarse que el temperamento aparezca gobernando la actividad social del individuo humano, pues en realidad ésta es definida por la cultura. Y de algún modo, también está presente en las manifestaciones del temperamento, como cuando una pareja de casados riñen y expresan sus respectivos temperamentos dentro de un ambiente cultural concreto.

La endocrinología ha jugado un papel significativo en el contexto de la definición de los comportamientos humanos. Por ejemplo, es sabido que las glándulas endocrinas (tiroides, paratiroideas, pituitaria, suprarrenales, genitales), entendidas como órganos cuyas secreciones entran en el medio interno del cuerpo afectando a sus centros nerviosos, intervienen en los procesos vegetativos, y se considera que determinan muchos comportamientos humanos. En un extremo se describe que una ablación producida en alguno de estos órganos provoca cambios en las funciones orgánicas y afecta incluso a la forma anatómica externa (cfr. Schreider, 1944, pp. 213-214). Estos serían elementos de apoyo a la teoría de la influencia específica del temperamento sobre la estructura individual de la personalidad.

Sin embargo, y sobre la marcha, podemos significar que, si bien el sistema neurovegetativo define un gran número de cualidades indiciales en los estados humorales y anímicos del individuo, desde el punto de vista del comportamiento de las formas culturales no parece que éstas sean producidas ni modificadas específicamente por la acción del primero. Más bien es a la inversa, pues se conocen muy bien los efectos de las tensiones derivadas del esfuerzo emocional relacionado con la lucha por el estatus sobre el sistema neurovegetativo, siendo algunos de sus ejemplos más conocidos la úlcera de estómago, el asma psíquica, las neurosis y otras manifestaciones derivadas de la experiencia personal de la cultura social, mientras, en cambio, no conocemos estudios que permitan obtener una base para la explicación estratégica de la influencia del sistema neurovegetativo sobre la producción de formas culturales específicas.

En todo caso, debemos entender que cada individuo tiene su temperamento propio, y su particularidad más importante reside en el hecho de que no puede ser modificado por la educación, aunque ésta y los diferentes controles y disciplinas sociales pueden favorecer, o estorbar, según los casos, su expresión (cfr. Bourdel, 1960, p. 10).

Según este planteamiento, dentro de cada sociedad sus individuos pueden ser clasificados conforme a sus diferentes temperamentos, y en tal caso la distribución del carácter de sus miembros será una función estadística, y por lo mismo variará confor-

Digitalizado com CamScanner

me a las tendencias genéticas predominantes en ella. Por eso, la fundación de una caracterología basada en las expresiones del temperamento se aparta de los principios de cultura y personalidad, pues mientras esta última centra su enfoque en el estudio de los factores adaptativos del aprendizaje y de la socialización cultural en sus diversos efectos sobre los individuos de una sociedad hasta configurar un *ethos* y una estructura comunes, la primera desarrolla el principio de que, con independencia del carácter social u orientación dominante en una cultura, los estados personales y las reacciones psicológicas de los individuos son en sí una función de la constitución hereditaria y de su fisiología particular. En este último caso, se trataría de una psicología basada en el determinismo fisiológico.

Aunque destacamos la mayor y más clara influencia de los sistemas culturales en la formación de la estructura de personalidad, sin embargo, y a tenor de la información específica que puede procurarnos, es importante referirnos a este enfoque del estudio relativo a la influencia específica de los temperamentos y de la constitución anatómica de los seres humanos, en particular porque, por contraste, nos conducen a definir mejor nuestro campo de trabajo y porque, asimismo, nos permiten entender que las clasificaciones relativas a las formas de personalidad difieren en el sentido de que las fundadas en la cultura destacan el formato homogeneizador de ésta, mientras que las fundadas en la caracterología biotipológica asumen su diversificación e individualidad en una misma sociedad y cultura. Conforme a eso, y en nuestros términos, el formato superorgánico o cultural tendría una estrategia dinámica de carácter diferente a la derivada de la acción del formato constitucional y fisiológico u orgánico.

Mientras tanto, no cabe asumir en este contexto la exclusión definitiva del formato orgánico, pues por esta razón, y en cuanto el ser humano es, primariamente, un organismo dotado de capacidades específicas para actuar sobre el medio, su misma cualidad exploratoria y evolutiva hace posible la existencia del formato superorgánico que le es propio como especie cultural. Así, dentro de una perspectiva inicial, podemos adoptar el principio de que el equipamiento biológico de los seres humanos viene a ser una combinación de instintos, en el sentido dado por Freud, y de formas mentales dadas *a priori*, en el sentido de Kant (cfr. Arieti, 1956, p. 35). Este equipamiento es el que nos permite entrar en contacto con la cultura.

De algún modo, las producciones del instinto constituyen impulsos gobernados por la cultura. Y aun cuando aparecen coligados con necesidades orgánicas y son respuestas a estímulos, a la vez internos, como el hambre, la sed y el sexo, y externos como el mismo comportamiento dirigido a conseguir estatus, dinero, propiedad y demás objetivos de realización social, igualmente, y al mismo tiempo, son reacciones individuales sometidas a la organización y a las normas que dan significado a la acción y a la personalidad. Para el caso, la secuencia relativa de las relaciones del hombre con la cultura es equivalente a una construcción histórica estructurante que se define por medio de contactos cuyo progreso evolutivo se efectúa a partir del apriori de la existencia de dichos instintos y formas mentales. En su discurso, éstas son dinámicas que actúan a través de relaciones interpersonales y siguen con la adquisición de cosas y objetos ya existentes (cfr. Arieti, 1965, p. 35). De hecho, este progreso es equivalente a los triunfos evolutivos derivados de la exploración del espacio y de la transformación de éste por el hombre a partir del conocimiento y de la cerebración con sus correspondientes logros en el campo de las ciencias y de las tecnologías de liberación muscular.

Así, podemos referirnos ahora a ciertas nociones clasificatorias basadas en la idea de que la unidad del factor temperamental en el individuo humano es la condición determinante de su estructura de personalidad. Estos planteamientos son, desde luego, muy atractivos, y hasta cierto punto destacan el papel superior de la herencia de lo innato por encima de los factores adquiridos, el medio y la cultura, con lo cual, y en lo que hace a la expresión de la personalidad, definen ésta a partir de la prioridad de la fisiología de lo orgánico sobre lo superorgánico. Muestran, asimismo, que la psicología humana es, en esencia, una función del temperamento individual, y así este es el fenómeno que dirige los actos de todo psiquismo externo. Saber cómo es el temperamento es saber cómo es la personalidad. En este contexto, consciencia e inconsciencia no son relevantes.

Una de estas clasificaciones es la dada por Bourdel. Según este autor, son cuatro los temperamentos de base a partir de los cuales estamos en condiciones de percibir, y hasta medir, las tendencias que definen el carácter individual. Cada una de dichas tendencias es equivalente a una forma de sensibilidad musical y tiene su propia manifestación genética en el grupo sanguíneo, particularmente A, B, AB, y 0. En lo que hace a los tipos de temperamento, las cuatro tendencias, designadas por su expresión musical, son las siguientes: *armónico*, asociado con el grupo sanguíneo A; *melódico*, asociado con el 0; *rítmico*, asociado con el B; y *complejo*, asociado con el AB. Cada uno de éstos nunca apa-

Digitalizado com CamScanner

rece en estado de expresión pura, pues a menudo se manifiesta en forma de una combinación con otro u otros. Eso da lugar a la estructuración de temperamentos mixtos en los que uno de ellos aparece representando una expresión de carácter secundario.

La combinación sangre/temperamento se considera por Bourdel como la forma de simbiosis más profunda, por ser también la más permanente. Se trata, asimismo, de una relación inicial o de base cuyo desarrollo está marcado por sus propias evoluciones y circunstancias internas. Por otra parte, la música es un factor cualitativamente mensurable y, según Bourdel, expresa en los individuos el determinismo de las funciones interiores del organismo, en este caso, su predominio sobre los factores externos. En este sentido, las orientaciones culturales o superorgánicas del carácter tendrán un significado inferior al de las expresiones individuales del temperamento.

Los componentes del tipo armónico se reflejan en forma de individuos cuya sensibilidad aparece vinculada con la búsqueda constante de un equilibrio basado en la conformación del mundo interior con el mundo exterior, y puede considerarse tipificado por el artista y el niño. Este tipo de temperamento, identificado con el grupo sanguíneo A, tiende a matizarse en progresión con la edad, de manera que, mientras se manifiesta como armónico en el período infantil, de viejo el individuo adquiere una connotación rítmica. Su adaptación suele ser específicamente melódica.

El tipo melódico es representado como una forma específica de personalidad totalmente adaptativa, en términos de su medio, cualesquiera que sean las variaciones que éste manifieste. Esto significa que se trata de individuos que tienden a la integración espontánea con su ambiente, y por eso cabe considerarlos como tipos sintónicos, con capacidad polivalente y de adaptación rápida. Cuando se expresan en forma pura son de originalidad poco profunda. Pueden ser tipificados por el comerciante y el diplomático. Mientras este tipo pertenece al grupo sanguíneo 0, al mismo tiempo se define como fluctuante por su estricta dependencia ambiental. Es, por lo tanto, el más adaptativo de los temperamentos. Por esta razón, en un medio armónico se transformará fácilmente en melódico/armónico, y en un medio rítmico se hará melódico/rítmico.

El tipo rítmico se distingue por su adaptación racional, regular y metódica, en cierto modo monovalente y orientado por el predominio de sus intereses. Suele ser perseverante, poco influenciable, autocontrolado y autoritario. Lo tipifican los militares, los expertos y los especialistas. El grupo sanguíneo B, y su correspondiente temperamento rítmico, parecen ser refractarios a las influencias ambientales y son entre sí muy complementarios.

El tipo complejo es, lo mismo que su grupo sanguíneo AB, el menos frecuente y presenta una adaptatividad inestable. Es un compuesto de los tres anteriores, y en gran manera suele pasar fácilmente del plano afectivo al plano racional. Muestra una profunda adhesión al mundo exterior. Incluye armonía y sensación, melodía y comprehensión, ritmo y acción. Su manera de orientarse en el mundo está constituida por dudas constantes, suele ser obsesivamente escrupuloso y tiende a sufrir con facilidad sus experiencias sociales, mientras, al mismo tiempo, es discontinuo, contradictorio y caprichoso. Su tipificación más definida la representan los adolescentes.

Hasta aquí nos hemos referido estrictamente al temperamento. Sin embargo, debemos reconocer la existencia de una biotipología fundada en el principio de que los tipos constitucionales son equivalentes a tipos psicológicos, de manera que la descripción de aquéllos conlleva el conocimiento de su estructuración psicológica. De hecho, el enfoque biotipológico es muy antiguo y concierne a la verificación de las correlaciones que puedan darse entre somatotipia y temperamento, y de alguna manera sus expresiones en forma de comportamiento refieren a formas de cultura. La problemática que surge de estas clasificaciones refiere al gran número de caracterologías que se nos ofrecen.

Refiriéndose a Louis Bernam, se ha dicho (cfr. Barnouw, 1973, p. 24) con éste que las diferencias de personalidad cabe atribuirlas a variaciones glandulares. Éstas tendrían que ver con la existencia de tipologías de personalidad que, para el caso, se corresponden con lo que este autor define como tipos adrenal, pituitario, tiroide y timocéntrico, por cuya razón estos caracteres dependen de las particularidades que derivan de la actuación de las glándulas endocrinas (*ibíd.*).

Ciertamente, las teorías relativas a los tipos de personalidad se dieron en los griegos clásicos. Consistían en establecer el papel nuclear que ejercían sobre el organismo humano los llamados cuatro humores y su respectivo equilibrio constitucional. Todas aquellas influencias que afectaban a este equilibrio incidían en enfermedad, o sea, en «mal humor», y en tal extremo repercutían exageradamente en las expresiones de personalidad. Habría, por eso, cuatro tipos de carácter o de personalidad, y así tendríamos: 1) el marcado por un temperamento sanguíneo, o basado en un exceso de sangre circulante, e incluiría estados de entusiasmo, excitación y optimismo; 2) el que aparece definido por la melan-

Digitalizado com CamScanner

colía y la introversión; 3) el bilioso o específicamente colérico, irritable y visiblemente expresado por su ictericia; y 4) el flemático o estólido, poseído de una cierta apatía y reserva comunicativa (cfr. Borgatta, 1977).

En sus diferentes manifestaciones temperamentales, la gama expresiva lleva desde los tipos colérico (fuerte y rápido), melancólico (fuerte y lento), sanguíneo (débil y rápido) y flemático (débil y lento), como los definiera Hipócrates, hasta los llamados sensitivo, humilde, contemplativo, emocional, activo, apático, calculador (Ribot), volitivo, intelectual (Fouillée), meditativo, sentimental, equilibrado, amorfo, inestable, irresoluto, contradictorio (Queyrat), calmoso, obtuso, pasivo, expansivo, melancólico, impulsivo, apasionado, especulativo, mediocre, agitado, templado, luchador (Malapert), asociativo, inhibido, disociado (Paulhan), subjetivo con su correspondiente tendencia hacia el mundo interior y objetivo o interesado por el mundo exterior (Binet), introvertido o propio de individuos en que todo comienza desde sí y vuelve a sí, por eso ensimismados, profundos y algo inadaptados, imaginativos, místicos y soñadores obedeciéndose a sí mismos, y extrovertido en lo que tiene de asimilador de ideas venidas del mundo exterior, sentimental en su sociabilidad, adaptable y sensorial con tendencias intuitivas muy marcadas que llevan al rechazo dinámico de lo estable (Jung) (cfr. Schreider, 1944, pp. 136-150).

Asimismo, y dada la frecuencia con que los caracteres psicológicos de los seres humanos tienden a ser reducibles a categorías de introversión/extroversión, conviene definir éstos como configuraciones incluyentes de cualidades que aparecen integradas en forma de complejos de orientación direccional de la personalidad. Así, para autores como Eysenck (cfr. Parker, 1979, p. 128), los elementos significativos y de presencia universal, en cuanto a diagnóstico diferencial de sexo, serían: *a)* la extroversión, *b)* el neurotismo, y *c)* el psicotismo. Estas dimensiones pueden considerarse referidas a procesos fisiológicos innatos, asimismo, combinados con experiencias sociales manifiestas en forma de conducta fenotípica.

Aunque el planteamiento antropológico no prueba necesariamente la universalidad específica de estos tipos en cada cultura, y si bien pueden rechazarse los criterios de uniformidad postulados por Eysenck en esta tipología, sin embargo, constituyen un punto de partida en el objetivo de discernir empíricamente su presencia relativa en las diferentes sociedades humanas. Conforme a eso, los componentes psíquicos propios de cada tipo son presentados

en forma de elementos de conducta observables, y por eso, y de existir en situaciones concretas, susceptibles de ser fácilmente descritos por el antropólogo de campo.

La conducta propiamente relacionada con la extroversión hay que distinguirla dentro del hecho de que el individuo realiza una experiencia sexual más variada que la de los demás tipos. El extrovertido tiende a producir una experiencia sexual más frecuente que la de los neuróticos, y en este sentido se revelan más satisfechos que estos últimos. Mantienen, por eso, una fácil relación con el otro sexo, y consuman esta experiencia en edades más tempranas que los otros tipos. Asimismo, el neurotismo cabe describirlo desde la perspectiva de un tipo de personalidad lábil, modoso, nervioso, irritable, con expresión frecuente de sentimientos de inferioridad y niveles de miedo y ansiedad, con altas frecuencias de estimulación interna. Debido a este carácter, los individuos pertenecientes al neurotismo tienden a reducir sus contactos sociales, lo mismo que la sexualidad, incluso con intentos de evitarla. Por añadidura, el psicotismo está representado por una individualidad solitaria, poco adaptativa, falta de empatía hacia otros, sexualmente agresiva, con escasa relación profunda y tendencia a fracasar en sus experiencias con objetos sexuales. En este último grupo, los hombres tienden a la pornografía y a lo orgiástico, y también a la prostitución y a la masturbación. Los hombres de este grupo tienen más cantidad de libido que las mujeres (cfr. Parker, 1979, pp. 129-130).

A efectos de una comprensión de sus límites conceptuales, podemos definir la constitución de los individuos humanos como la estructura corporal y fisiológica que resulta de las relaciones funcionales entre las partes constituyentes de nuestro organismo. Aunque puede incluir elementos mentales y psicológicos, sin embargo, el hecho de que éstos son, básicamente, sistemas que deben su organización y comportamiento a factores ambientales elimina su carácter estrictamente interno y, por ello, los excluimos del concepto de constitución. En lo fundamental, la constitución corporal vendría dada por la herencia, y en ella lo adquirido serían desarrollos derivados de su misma capacidad de expansión por cultivo de sus propiedades.

Algunos planteamientos de esta Antropometría cualitativa han sido grandemente difundidos en forma de escuelas designadas dentro de la biotipología. Su condición psicologista debemos considerarla vinculada a las correlaciones entre constitución, temperamento y carácter. Al atribuir la estructura de personalidad a factores constitucionales, los biotipólogos definen estas correla-

Digitalizado com CamScanner

ciones al margen de las influencias culturales, y por eso tienden a constituir sus intereses dentro de la Antropometría, y en muchos casos dentro de la Medicina, cuando no de la Psiquiatría. Los autores para nosotros más relevantes a nuestro enfoque son E. Kretschmer y W.H. Sheldon, aunque también debemos considerar a Nicola Pende por haber sido éste, en 1920, quien designó como Biotipología este campo de la Antropometría.

Pende estableció que la Biotipología debía ser una ciencia dedicada al estudio de la morfología humana en su relación con la Fisiología y la Psicología individuales, y en este sentido el biotipo debía ser considerado como una variable morfológica, de carácter interno, de la especie. Conforme a eso, la morfología antropométrica constituye un campo de estudio que actúa cuantitativamente sobre las variaciones individuales específicas. Por añadidura, y en tanto que la humanidad es equivalente a un conjunto animal en evolución continua, el biotipo debe considerarse un fenómeno sujeto a cambios en el tiempo y en el espacio, y por ello se manifiesta como una función de las influencias ambientales (cfr. Comas, 1983, p. 316). Por esta razón, el concepto de evolución, aplicado a la biotipología humana, debe reconocer que esta clase de morfología representa una forma de adaptación.

Los caracteres corporales a que hizo referencia Pende son semejantes a los de Kretschmer, con adiciones que no alteran grandemente el criterio expuesto por este último. Así, produjo un biotipo, el *longilíneo esténico*, que no difiere del asténico y del atlético de Kretschmer. Por ejemplo, se trata de un biotipo caracterizado por su estructura vertical, con talla algo mayor que la media, desarrollo esquelético y muscular notables, delgado, esbelto, elástico, ágil, veloz, de pies largos, robusto y sano, braquicéfalo, dotado de una magnífica respiración abdominal, tensión normal, irritable y emotivo, a veces inestable, y poseído de una inteligencia superior. Asimismo, se trataría de un biotipo inclinado a la lógica, mentalmente rápido e inclinado a la cólera y al pesimismo (cfr. Schreider, 1944, p. 275).

Estos biotipos y sus correlatos psicológicos fueron concretados con los siguientes caracteres: *a*) Longilíneo o esténico tónico; sus cualidades constitucionales serían las de tener un cierto predominio de lo vertical, con tallas ligeramente superiores a las medias, delgado, esbelto, y dotado de músculos elásticos, veloz, ágil y de fuerte esqueleto, con respiración abdominal y predominio del simpático. En términos psíquicos, cabe reconocerlo como hiperemotivo, introvertido, colérico, pesimista, dado a la fantasía, voluntarioso, sentimental inconstante y esquizoide. *b*) Longilíneo

asténico o hipoesténico, con cualidades anatómicas también verticales, pero de tronco estrecho, aplanado, musculatura fláccida, y de psiquismo irritable, hipersentimental, romántico y melancólico. *c*) Brevilíneo esténico tónico, con predominio de lo horizontal, con tendencia a tallas medias, miembros inferiores cortos, tronco ancho, esqueleto y musculatura desarrollados. Psíquicamente extrovertido, hiperinstintivo, tenaz, expansivo, pesado y mentalmente analítico. *d*) Brevilíneo asténico o hipoesténico. También con predominio horizontal, como el anterior, de talla y peso inferiores a la media, esqueleto débil, tórax infantil, abdomen prominente, rechoncho, grasoso y de musculatura fláccida. Desde el punto de vista psíquico, sería un ciclotímico, apático, con tendencias depresivas, llevado por la inercia, a menudo melancólico, paciente y mentalmente analítico de orientación concreta (cfr. Comas, 1983, pp. 338-339).

Kretschmer (1888-1964) estableció la existencia de tres tipos psíquicos, concordantes con ciertos caracteres, asimismo, derivados de valores constitucionales. Por otra parte, Kretschmer entendió que podemos detectar tendencias en el sentido de que los tipos normales y anormales debemos relacionarlos con ciertos caracteres físicos, de manera que éstos constituirían el formato constitucional que luego se define por medio de temperamentos distintos.

Los valores fundamentales de su clasificación serían: 1) El *asténico*, identificado como una variedad del grupo *leptosomático normal*. El individuo masculino destaca por su pobre desarrollo en anchura y por su talla normal. Constituye un tipo vertical, delgado y resistente al engorde. Es de aspecto fláccido y alargado, de esqueleto más bien débil y de cráneo pequeño, con hombros estrechos, abundante cabello y resistente en pruebas deportivas. 2) El *atlético*, de talla superior a la media, provisto de esqueleto y musculatura fuertes, manos grandes, pómulos pronunciados, mandíbulas macizas, rostro oval alargado, cráneo mediano, hombros amplios, tórax fuerte, tronco trapezoidal y sistema piloso abundante. Pertenece a la categoría de los *leptosomáticos*. 3) *Pícnico* con tendencia al predominio de los valores horizontales sobre los verticales, tallas a menudo inferiores a la media, con buen desarrollo craneal, torácico y abdominal, grasoso en cara y cuerpo, muscularmente escaso, frecuente calvicie y pilosidad pronunciada (cfr. Schreider, 1944, pp. 225-227)

Las mujeres asténicas de estas categorías son delgadas, con estatura menor a la media, algo hipoplásicas, cara baja y rostro huesudo de forma infantil. Las propiamente atléticas tienen for-

Digitalizado com CamScanner

mas fuertes y viriles, redondeadas por capas adiposas, pelvis muy desarrollada, lo mismo que los senos, y pómulos prominentes. Las pícnicas son, por otra parte, pequeñas con tendencia a engordar, y con grasa en pecho y cadera (cfr. Schreider, 1944, p. 227).

Las tipologías de Kretschmer no se han estudiado en términos de sus posibles relaciones con la fisiología, y asimismo no parecen tener correspondencia con criterios raciales, pues dichos tipos los encontramos en el interior de todas las razas. Desde el punto de vista de su relación con formaciones psicológicas específicas, Kretschmer los definió del siguiente modo:

1) Los asténicos y los atléticos pueden ser considerados dentro de la categoría de los *esquizotímicos*, o sea, constituidos por elementos pertenecientes a personas con límites de personalidad imprecisos, complejos y variables, de humor más bien serio. Se trata de individuos que alternan la sensibilidad afectiva con la frialdad, y se comportan de modo enérgico y en función de principios morales a menudo rígidos. Se manifiestan como introvertidos, autistas y misántropos, recogidos en sí mismos, a la vez que dotados de una profunda finura estética, en gran manera estilista. Son susceptibles, a veces hiperestésicos, y otras hipoestésicos. Manifiestan comportamientos tensionales respecto del ambiente, y sus representaciones emocionales tienden a ser fuertes. Se caracterizan por su propensión a la lógica y al formalismo, tanto como a la abstracción intelectual. Suelen ser soñadores, idealistas, y hasta presentan un cuadro de patetismo moralista. En muchos casos, tienden a preferir el extremismo, y por ello se comportan como fanáticos y despóticos. Se inclinan a ser aristocráticos y dominadores, y a menudo practican la ironía y el sarcasmo.

2) Los pícnicos pertenecen a la categoría de los que Kretschmer designa con el nombre de *ciclotímicos*, esto es, individuos que oscilan entre la alegría y la tristeza, con tendencias alternativas que van de la excitación a la depresión. Sus tipos de reacciones suelen ser rápidas cuando muestran alegría y lentas cuando están deprimidos. Tienden a ser extrovertidos y de gran sociabilidad. Se orientan por el pragmatismo y el realismo, con versiones optimistas de la vida, hasta el punto de que pueden ser considerados dentro de los valores del materialismo, la sensualidad, y hasta de un sentido indulgente y bondadoso. Acostumbran a ser empiristas, negociadores e iniciadores de proyectos más bien modestos, y a veces exhiben complejos de inferioridad (cfr. Schreider, 1944, pp. 235-237).

Se admite (cfr. Schreider, 1944, p. 249) que, en pruebas realizadas entre escolares, los caracteres definidos por Kretschmer en términos de esquizotímicos y ciclotímicos concuerdan grandemente en varios sentidos. O sea, los esquizotímicos son 1/3 menos alegres que los ciclotímicos, y conservan más que éstos los recuerdos propiamente desagradables. Y, asimismo, se ha considerado que, habiéndose fundado grandemente en individuos afectados por patologías, el sistema clasificatorio de Kretschmer, psiquiatra, es demasiado rígido cuando se trata de verificarlo en términos transculturales y aplicado a personas socialmente normales.

Por otra parte, muchas de las variables atribuidas a tipos esquizotímicos y ciclotímicos aparecen indistintamente presentes e intercambiables cuando se estudian fenómenos concretos. Debido a eso, es difícil establecer dicotomías funcionales, pues en su práctica las situaciones sociales y las formas culturales tienden a disminuir el valor dinámico de los factores hereditarios, mientras, en cambio, desarrollan el predominio del sistema normativo internalizado como conocimiento para la acción y constituido como consciencia específica de la realidad. Si acaso, aunque los valores ofrecidos por la biotipología de Kretschmer pudieran tener virtualidad en su carácter puro, sin embargo se hallan grandemente condicionados por la intrusión en éste de la dialéctica de los sistemas culturales y de su distribución social.

Sheldon modificó algo la tipología de Kretschmer, cuando introdujo su propia clasificación. Así, produjo tres tipos: 1) el endomorfo con predominio de formas blandas y redondeadas, cuya orientación corporal sería de tono digestivo, y semejante al pícnico de Kretschmer, que lo hallaba asociado con un temperamento viscerotónico y que, en su dirección psíquica sería un extrovertido, podría considerarse situado en el plano del gusto por lo confortable, el lujo, la sociabilidad, la tolerancia y la hospitalidad; 2) el mesomorfo, parecido al tipo atlético de Kretschmer, rectangular, de temperamento somatónico, de formas y movimientos pesados, con tendencia muscular, y psíquicamente organizado en torno a la extroversión, el espíritu agresivo, la energía, la actividad y el pragmatismo; 3) el ectomorfo o semejante al asténico de Kretschmer, lineal y frágil, dotado de buen desarrollo cerebral y nervioso, con temperamento cerebrotónico. Psíquicamente, hay que situarlo en el contexto de la introversión, solitario, inhibido en sus sentimientos, alérgico, frecuentemente fatigado y con insomnio.

Por añadidura, Sheldon consideraba que los individuos delgados, y asimismo los atléticos, tienden a ser tensos e introvertidos, con fuertes tendencias a padecer problemas de piel, fatiga e in-

Digitalizado com CamScanner

somnio, de manera que los individuos flacos o débiles tienden a ser esquizoides, sensitivos, inhibidos y fríos (cfr. Barnouw, 1973, p. 27). Para Sheldon, los individuos atlético-musculares suelen ser enérgicos, aventureros, ruidosos, partidarios del aire libre y del ejercicio físico, mientras que los gordos, además de ser extrovertidos, son caprichosos, aman la comida, la compañía y los ambientes lujosos (cfr. Barnow, 1973, pp. 27-28). En términos psicopatológicos, entre estos últimos encontraba los maniaco-depresivos.

Otro autor, Ernest A. Hooton, ha puesto en relación la conducta antisocial con ciertos tipos constitucionales. Por ejemplo, ha señalado que los violadores sexuales tienden a ser individuos fuertes y de tallas bajas, más que delgados (cfr. Barnouw, 1973, p. 28). Por lo demás, se ha considerado que también los rasgos fisiognómicos, cabeza y cara, definen tipos de personalidad, y algunos otros han elegido formas visuales, tales como los pliegues de la cabeza, para constituir una ciencia clasificatoria de la personalidad, como sería el caso de la frenología (cfr. Borgatta, 1977).

Según Eysenck (1976), y en general, podemos representar la extroversión de acuerdo con el principio de una actividad vivida como una forma de sociabilidad acentuada. En ella, los individuos tienden a ser vivaces, impulsivos, activos y propensos a buscar sus estímulos fuera de ellos mismos, precisamente porque en sí carecen de irradiación interna. En este sentido, la orientación hacia el exterior actúa como una forma de compensación a su falta de estimulación interna. Pero también podemos añadir que la extroversión es facilitada o reprimida por las normas culturales, como en el caso de los controles existentes sobre las mujeres confinadas a la castidad y a la elusión de hombres que puedan cortejarlas libremente. Y es también válido añadir que la introversión puede ser un valor educado que sirve a etiquetas de inhibición. E incluso podemos añadir que las cualidades relativas a la extroversión y la introversión pueden estar condicionadas por la misma climatología cuando pensamos en la tendencia de las poblaciones mediterránidas a vivir más tiempo los espacios libres que los nórdicos.

Por añadidura, y a este respecto, las diferencias en el enfoque relativo al estudio de las formaciones psicológicas dentro de la cultura son importantes, pues, en lo fundamental, y en nuestros términos y enfoque, el concepto de personalidad cabe representarlo dentro de categorías distintas a las que se definen cuando limitamos nuestro estudio al análisis de procesos estrictamente anatómico y fisiológico (cfr. Kluckhohn y Murray, 1953, p. 4). Las categorías a que nos referimos son, en todo caso, la de cultura en sus funciones y experiencias adaptativas en el individuo, y la de *ethos* en lo que éste tiene de configuración de los ideales que definen el logro relativo de las metas de finalidad por las que se orienta la praxis social de los miembros de cada sociedad. Los efectos de la cultura en los individuos y las reacciones de éstos en función de aquélla son, en este extremo, diferentes a la combinación dialéctica que pueda resultar de la acción social de los apriorís fisiológicos de los temperamentos en las estructuras psicológicas. De hecho, y en tanto aquéllos actúan como predisposiciones naturales, caben en la dinámica de la personalidad individual, pero apenas tienen sentido en la dinámica de la personalidad entendida como una estrategia de la cultura y como una reacción, a la vez consciente e inconsciente, del individuo sobre aquélla.

En sentido amplio, lo constitucional puede integrarse con lo genético, y éste con lo que es adquirido en el ambiente a través de interacciones. Esta relación es dinámica y articulatoria de formas diferentes a las del temperamento y la constitución. Sin embargo, y como ha señalado Montagu (cfr. 1960, p. 512), en el presente carecemos de investigaciones que permitan predecir el conjunto de componentes que definen las cualidades de esta relación entre rasgos físicos heredados y personalidad. Una de las pruebas concernientes a medir la correlación que pueda existir entre forma física y personalidad ha sido hecha por Hiernaux y Bocquet-Appel (cfr. 1987, p. 557). En sus investigaciones y experimentos, éstos han señalado que no encuentran bases antropométricas suficientes como para suscribir las conclusiones y planteamientos de la Biotipología. Y, en este contexto, nunca se ha demostrado que en la estructura formativa de la personalidad, del temperamento y de la forma mental influyan factores tales como el color del cabello y de los ojos, la anchura craneal relativa, el color de la piel y otros valores físicos visuales.

Es métrica y cualitativamente cierto el hecho de que, debido a la compleja estructura de toda herencia genética, no hay dos individuos iguales, y por eso tampoco se dan dos personas morfológicamente repetidas en todas sus relaciones factoriales. La homogeneidad más consistente es la que se da en funciones culturales, aunque también es correcto reconocer que éstas, en combinación con lo innato, pueden asumir una cierta reacción de individualidad. Sin embargo, por su carácter superorgánico, la cultura de una sociedad constituye un instrumento de homogeneización tanto para el comportamiento como para la estructuración del

Digitalizado com CamScanner

carácter social y de su correspondiente estilo cultural. En cierto modo, el modelo etnográfico viene a significar esta representación.

Como ha señalado Montagu (1960, p. 510), el problema de definir los biotipos reside en el hecho de que éstos son caracterizados como si fueran una unidad compacta, asimismo mensurable como un *totum*. En cambio, lo cierto es que su acción dentro de un foro ambiental implica la existencia de una mediación, asimismo, cultural modificadora y adaptativa, en definitiva, estructurante.

Herencia y personalidad

Cuando pensamos en términos de relaciones entre capacidades y disposiciones heredadas, y cuando ambas las representamos en forma de personalidad, entendemos también que si biológicamente el cuerpo y la mente son una unidad en sí porque actúan juntos y no se conciben funcionalmente separados, además de sus estímulos internos —hambre, sed, sexo y demás necesidades orgánicas—, la configuración psicológica de su actividad se produce a partir de las relaciones que efectúa con su medio externo, y en especial con su cultura específica de identidad. Por otra parte, desde el punto de vista de la experiencia que hacemos del propio cuerpo, podemos interpretar los actos de éste en términos de lo que Buytendijk designa (cfr. 1974, p. 65) con el nombre de «modalidad orgánica». Esto significa referirse a funciones sensoriales, pero en todo caso el sentido psicológico de éstas comienza a darse dentro del *ethos* cultural. Así, en términos de personalidad el individuo es la manifestación fenomenológica de su actividad fisiológica y de su dirección cultural. Desde un punto de vista existencial, la forma social del individuo en su cultura es policéntrica, ya que para comprenderse a sí mismo y significarse en el mundo necesita reconocerse en otros. La forma normal de hacerlo es metafórica o superorgánica.

Al mismo tiempo que asumimos la importancia primera de la herencia, reconocemos que ésta se reproduce dentro de escalas de probabilidades condicionadas por el medio. Por eso, las influencias hereditarias refieren, básicamente, a susceptibilidades que el medio puede provocar creando condiciones para su expresión individual. El caso histórico de susceptibilidad colectiva a que podemos recurrir, y definiéndola en este caso como una debilidad congénita en relación con la resistencia a ciertas enfermedades, es el de las epidemias letales traídas por los españoles y europeos a la América indígena, como la viruela, el sarampión y la gripe, con sus efectos de mortalidad masiva entre ellos (cfr. Esteva, 1988).

Entendiéndolo así, y como organismo, el sistema genético o hereditario ejerce sus propias reacciones en función del ambiente (cfr. Montagu, 1960, p. 503). Esto significa que como individuo el hombre reacciona de modo específico y contribuye a condicionar su propia herencia y la de sus descendientes. Mientras, apenas existen dudas acerca de la existencia de una relación estricta entre el factor genético y las funciones relativas a la autonomía del sistema nervioso (cfr. Jost y Sontag, 1953, p. 76).

Excepto para los que nacen con defectos o anormalidades genéticas, por ejemplo, debilidad mental, idiotismo, atrofia muscular y mongolismo, la herencia tiene poco que ver con la producción de un sistema de personalidad. En lo fundamental, la formación genética puede influir, asimismo, y por ejemplo, en aversiones a ciertos olores y gustos y a tendencias temperamentales (cfr. Masserman, 1968, p. 506). Igualmente, es cierto que algunas predisposiciones patológicas, como la esquizofrenia, aumentan conforme es más íntima la conexión consanguínea que establecemos entre ciertos individuos. Por ejemplo, en un estudio llevado a cabo por Franz J. Kallmann, en el estado de Nueva York, se pudo saber que, respecto de la esquizofrenia, ésta se daba en proporciones del 7,1 % en hermanos sucesivos, del 14 % en mellizos co-fraternales, del 56,2 % en mellizos idénticos, y cuando éstos se habían criado juntos la proporción crecía hasta ser del 91,5 % (cfr. Osborn, 1968, p. 74).

De este modo, y con referencia a la personalidad biológicamente considerada, podemos reconocer que la importancia relativa de los comportamientos psicológicos profundos expresados por individuos mellizos consiste en que sus estructuras receptivas son más iguales entre sí, por ser, asimismo, más concordantes sus fórmulas genéticas que las semejanzas en sus reacciones que puedan darse entre *siblings*, o sea, entre parientes consanguíneos situados en la generación horizontal. Y desde luego, ambos se parecen más entre sí que respecto de otros individuos genéticamente alejados por pertenecer a linajes distintos (cfr. Jost y Sontag, 1953, p. 76). Por esta razón, entre mellizos y *siblings* se manifiesta una predisposición genética a ser sujetos de enfermedades psicosomáticas semejantes (cfr. Jost y Sontag, 1953, p. 79). Por añadidura, hay herencias que refieren a defectos y anormalidades y, sin embargo, no se oponen al desarrollo de tipos de personali-

Digitalizado com CamScanner

dad y de carácter social (cfr. Penrose, 1944, p. 507) en la medida que estos últimos expresan más el desarrollo de una identidad cultural que biológica.

La perspectiva que podemos adoptar, en este sentido, se funda en el supuesto de que la herencia fisiológica y su temperamento aparecen siempre condicionados por el hecho de que el hombre tiene, en palabras de Buytendijk (cfr. 1974, p. 63), una «existencia intencional». Esto significa que la forma de dicha intencionalidad es equivalente a una fabulación cultural traducible a una forma histórica de la consciencia. Por eso, inteligencia, temperamento, constitución y carácter son elementos relativamente heredados en la medida que tienen existencia dentro de un ambiente y de una cultura. Ambos últimos vienen a ser la condición de la existencia de aquéllos, de manera que, si las condiciones derivadas del juego social del *ethos* son competitivas, también son dinámicamente selectivas y procuran, por eso, el ambiente que hace posible el carácter específico de dicha herencia. Como ejemplo puede servir el de nuestra propia sociedad. En ésta, e identificándose uno con el *ethos* competitivo del carácter social occidental, el dinero ganado por el individuo en lucha por el estatus con otros individuos, y en condiciones de movilidad ocupacional abierta, resulta ser una buena medida de inteligencia selectiva (cfr. Osborn, 1968, p. 52).

Pero también es cierto que resulta en este momento inviable estudiar directamente la herencia biológica y los comportamientos internos del organismo humano sin referirse a las influencias culturales y del ambiente (cfr. M. Mead, 1952, p. 203). En términos factoriales, se darían ciertas combinaciones, entre elementos. Los más significativos pueden ser aquellos designados por Montagu (cfr. 1960, p. 503), y serían los siguientes: 1) entre relaciones genéticas; 2) los que ocurren en el interior del embrión; 3) los que se dan en el interior del medio familiar; 4) las propias de la experiencia mayor efectuadas en el ambiente socioeconómico; y 5) las influencias que refieren al ambiente físico. En tal caso, los fenómenos ambientales ejercen los efectos más importantes sobre el comportamiento del organismo.

Por otra parte, los mellizos criados en ambientes distintos, uno en una población rural y el otro en una urbana, son también diferentes. En tal extremo, los primeros son menos inteligentes que los segundos. De hecho, y en términos de IQ (Intelligence Quotation), estos valores se confirman en estudios realizados sobre poblaciones urbanas comparadas con otras rurales. En EE.UU. se hicieron pruebas de inteligencia a 2.000 niños montañeses de Kentucky comparados con otros 2.000 urbanos, y los

resultados fueron en el sentido de que estos últimos resultaron ser más inteligentes que los primeros. En realidad, y en contraste, también fue mayor el número de niños urbanos que presentaron síntomas de estupidez en comparación con los montañeses (cfr. Osborn, 1968, p. 48). La causa principal de esta diferencia estaría relacionada con la oferta de oportunidades más favorables para el desarrollo y la educación, esto es, refiere a una clase de experiencia que produce diferentes utilizaciones de las potencialidades innatas (cfr. Montagu, 1960, pp. 504-505). En estudios realizados sobre mellizos por Cattell y Molterno (cfr. Montagu, 1960, p. 504), éstos probaron que los factores ambientales ejercen más influencia que los hereditarios. A partir de este contexto, se sabe que los mellizos son inicialmente iguales en sus bases mentales, y lo demuestran los encefalogramas a que han estado sometidos en pruebas específicas. Sin embargo, puestos en ambientes distintos, modifican sus comportamientos y producen magnitudes diferentes (cfr. Montagu, 1960, p. 504).

Cuando los individuos son genéticamente distintos, pero son, en cambio, educados en el mismo medio de socialización y de relaciones sociales, su estructura de personalidad tiende a ser semejante, y cuando, dadas estas uniformidades ambientales de cultura, resultan ser psicológicamente distintos, entonces cabe atribuir a la herencia una parte significativa de sus diferencias individuales (cfr. Osborn, 1968, p. 47).

En tales extremos, podemos interpretar que cuanto mas primitiva es la cultura de una sociedad, mayor es la dependencia que ejercen sobre el individuo los factores genéticos en sus comportamientos. Así, en las sociedades primitivas el individuo es más proclive que en las más avanzadas a utilizar formas culturales simples, y en su experiencia las cualidades específicamente constitucionales y fisiológicas tienen un valor superior al que podemos reconocer en las civilizaciones urbanas. En este sentido, la cultura ejerce una menor presión relativa, por ser también más simple su complejidad. Y a la inversa, cuanto más complejo es el sistema cultural de una sociedad menor es la autoridad y dominancia del sistema genético sobre el comportamiento individual.

De hecho, las conexiones entre lo biológico y el proceso cultural vendrían a consistir en efectos o fenómenos relacionados con la fisiología del organismo, y se añadirían a su evolución y adaptaciones orgánicas, al metabolismo de éstas, a desarrollos y estados vinculados con los acaeceres del ciclo vital —en especial los referidos a las fases de niñez, pubertad, adolescencia, adultez, madurez— y a la misma diferenciación sexual. Cabe destacar,

Digitalizado com CamScanner

por eso, que cada una de las actuaciones biológicas de nuestro organismo aparecerán influidas por costumbres relativas a la nutrición, a la etnociencia o nociones nativas aplicadas a los conceptos de salud y enfermedad, a las prácticas concernientes al trabajo y al deporte y a las mismas funciones derivadas del recreo y de las diversiones. En tal caso, e interesados en el grado de determinación relativa que efectúan entre sí lo orgánico y lo superorgánico, lo importante de estas relaciones entre biología y cultura se encuentra situado en el punto donde convergen la actuación de lo innato sobre lo adquirido y de éste sobre aquél.

Aquí podemos asumir el dicho de Thorndike (cfr. Montagu, 1960, p. 505) según el cual mientras la herencia no suele oponer resistencias a la cultura ésta, en cambio, suele oponerle restricciones. Empero, la herencia pone límites al comportamiento, por lo menos en la medida que sus potencialidades se desarrollan o inhiben dependiendo de la educación y de las experiencias ambientales. Por otra parte, si es cierto que para el organismo el mejor ambiente es aquel que no le impone restricciones y que, por eso, aparece como ilimitado en lo que hace a permitir el desenvolvimiento irrestricto de las potencialidades individuales, al mismo tiempo cabe reconocer que no conocemos la existencia histórica, y desde luego contemporánea, de una cultura en cuyo seno sus individuos se muevan irrestrictamente.

En este punto, cabe señalar que el llamado *veto etnográfico* (cfr. Lieberman, 1989, p. 688), mediante el cual aparece constituido un relativismo cultural que acude más a significar lo diferente que lo universal, no sólo aparece como uno de los orgullos más importantes de la Antropología Cultural, sino que, por oponerse a las teorías del determinismo biológico, alcanza explicaciones en lo específico también más homogéneas sobre personalidad. La estructuración de ésta aparece implicada en nociones culturales relacionadas con el aprendizaje de normas, el empleo de tecnologías mecánicas, el pensamiento abstracto, el desarrollo de la comunicación simbólica, de la organización social, del análisis comparado de las variaciones culturales y, en definitiva, del relativismo. En lo fundamental, estas nociones son, como advierte Lieberman (1989, p. 688), posibles pero no determinadas por el genoma humano. Por esta peculiaridad del fenómeno cultural, el medio aporta la oportunidad específica para desarrollar las potencialidades heredadas en términos de los límites puestos por éstas (cfr. Montagu, 1960, p. 505).

En las informaciones recogidas por Montagu (cfr. 1960, p. 504), se dice, asimismo, que el ambiente juega un papel más

importante que la herencia de caracteres innatos. Por ejemplo, en materia de capacidades sensoriales asociativas, de tenacidad y de rapidez ejecutiva se prueba que las influencias ambientales ejercidas dentro de la familia son cinco veces más eficaces que las dependientes de la herencia, y alcanzan a serlo ocho veces más cuando el individuo actúa en un medio todavía más amplio que el propiamente doméstico. Si retuviéramos esta información aplicándola comparativamente, podríamos afirmar que la cultura es ocho veces más influyente que la herencia cuando pensamos en términos de personalidad.

Adicionalmente, las expresiones de comportamiento de un individuo o de un grupo están gobernadas por el cerebro y sus centros nerviosos, y a su vez éstos remiten a los impulsos, las percepciones, las emociones, la memoria y la previsión resultante de los efectos de la experiencia. En este sentido, las formaciones de la personalidad mantienen una relación permanente con los componentes sensoriales, y sus actuaciones van más allá de lo meramente situacional, esto es, trascienden la mera comunicación social y sus organizaciones, y tienen un carácter más profundo que el de los desempeños formales del sistema de rol-estatus, precisamente porque aparecen contenidos en el interno de la estructura individual. En la práctica, dichas actuaciones se distinguen por el hecho de que funcionan incorporadas en la personalidad por medio de procesos adaptativos, asimismo vinculados con el desarrollo individual.

E igualmente cierto, por el hecho de que la forma específica de la inteligencia natural es actualmente inconmensurable, su definición se efectúa por medio de la verificación concreta de los grados relativos de complejidad de la estructura cerebral entendida, asimismo, como el resultado del desarrollo de la complejidad específica del sistema cultural de experiencia y de su evolución en el espacio social y ecológico que le corresponde. En gran manera, dicha complejidad en el individuo es una función de la clase y variedad de roles que ejerza en el seno de las organizaciones sociales y de los sistemas de información a que está sometida esta experiencia. Entendiéndolo así, la estructura cultural específica es una condición limitadora de las posibilidades naturales de la personalidad (cfr. De Laguna, 1949, p. 390). Por eso, el progreso hacia una mayor inteligencia requiere la existencia de una mayor variedad ambiental (cfr. Masserman, 1968, p. 198), y esto implica el desarrollo evolutivo de la cultura, tanto como el desarrollo adaptativo de los compuestos cerebrales del organismo.

El contexto interno o estructura orgánica del cuerpo humano

Digitalizado com CamScanner

tiende a depender de equipamientos y direcciones semejantes a los que se manifiestan en los demás animales. O sea, al igual que éstos el hombre expresa sentimientos de temor, de dolor, de tristeza, de alegría y de bienestar, estados de alarma y de miedo, y es también exploratorio para mejorar su eficacia sobre el ambiente. Y, lo mismo que con los demás animales, en sus relaciones con otros individuos de su especie suele demostrar solidaridad y amistad, pero también tiende al desafío y a la hostilidad frente a otros congéneres. Todo ello acostumbra a concretarlo en forma de interacciones de estatus, y se entiende que se dan en éstas posiciones de superioridad o de sumisión, en definitiva, comportamientos que podemos percibir en otros animales.

Es asimismo cierto que como animal superior el hombre tiende a explorar su medio físico, y eso lo realiza por medio de manipulaciones tecnológicas. Estas últimas constituyen la máxima mediación (cfr. Masserman, 1968, p. 194) existente entre el conocimiento humano y la naturaleza, y obviamente constituyen la expresión de un esfuerzo constante dirigido a mejorar la relación del hombre con el medio (cfr. Masserman, 1968, p. 194).

Sabemos, por otra parte, que biológicamente considerada la criatura humana empieza a estar condicionada a partir de las seis semanas de haber nacido, y también ocurre que, mientras su dependencia e indefensión respecto del medio es prácticamente total, al mismo tiempo esto la mantiene asociada, generalmente, al cuerpo y al calor de su madre. En este sentido, el período de dependencia es relativamente largo, de manera que los individuos separados desde muy temprano de su madre durante la fase lactante suelen desarrollar una historia neurótica, y en ésta, más que de una privación oral, la etiología de dicha neurosis hay que atribuirla a una retirada del contacto (cfr. Masserman, 1968, p. 199).

Cuando apreciamos el valor dialéctico de las relaciones entre lo orgánico y lo cultural, entramos ya en el contexto de la biodinámica. Según Masserman (1968, pp. 202-203), ésta vendría a estar constituida por caracteres tales como 1) motivaciones fisiológicas integradas dentro de impulsos de supervivencia, procreación y creatividad; 2) adaptaciones designadas como reacciones a la realidad ambiental del individuo, y en tal caso entendiéndolas como una forma de interpretar el medio según capacidades y experiencias en desarrollo; 3) desplazamientos, o sea, actividades dirigidas a saltar los obstáculos que no puede superar, de manera que a partir de esta realidad se ve obligado a emplear nuevas técnicas para conseguir el objetivo impedido o, por el contrario, tiende a plantearse otras metas, aunque a veces éstas se adoptan

en forma de solución parcial. De hecho, los animales que hallan resistencia a los objetivos destinados a resolver sus necesidades tienden a volverse agresivos. Y por otra parte, en el caso de existir alternativas, es frecuente que desplacen su acción en dirección a objetivos capaces de satisfacer su necesidad. De este modo, la experiencia de un medio óptimo equivale a la oportunidad de ser original e innovador, mientras, en cambio, las desviaciones obligatorias suelen provocar frustraciones importantes; 4) neurotigénicas, esto es, que se manifiestan en situaciones donde las motivaciones individuales se oponen a fuerzas que excluyen la adaptación mutua. En tal extremo, el organismo sufre de tensiones internas expresadas en forma de ansiedad, de inhibiciones intensas que se producen en formas simbólicas y de aversiones o fobias, con ritualizaciones restringidas o de compulsiones, todo ello provocando disfunciones musculares y orgánicas o de reclamación psicomédica. Así, estos fenómenos aparecen en forma de interacciones sociales que incluyen anomías con sus correspondientes situaciones de aislamiento, paranoias, suspicacias, aberraciones sexuales, ambivalencias, adaptaciones incompletas acompañadas de estados neuróticos y de comportamientos desorganizados, con tendencias regresivas y simbólicamente caprichosas, expresadas asimismo en forma de psicosis.

Las menciones que hacemos a la personalidad considerada desde los efectos ocasionados en el organismo por la experiencia ambiental permite entender que sus necesidades están profundamente relacionadas con formas de gregarismo, de dominación y de sexualidad. Dicho gregarismo hay que entenderlo como una función de la misma necesidad de interdependencia que exige la supervivencia individual, puesto que, como es sabido, toda persona aislada pierde iniciativa exploratoria y estímulos físicos, hasta el extremo de disminuir sus capacidades de relación social. En cambio, los individuos que viven con otros en estado de sociedad adquieren confianza en sus propios recursos y habilidades, y desde esta clase de experiencia están sometidos a la influencia de relaciones positivas de aculturación (cfr. Masserman, 1968, p. 203).

El temperamento está sometido a las influencias ambientales en mayor medida de lo que podría pensarse. Y, asimismo, la gran variedad de culturas humanas existentes, en el pasado y en el presente, puede invitarnos a pensar que las escasas variedades psicológicas que registran los diferentes tipos de temperamento asumidos por las clasificaciones fisiológicas y constitucionales apenas dan lugar para pensar en una simplificación taxonómica

Digitalizado com CamScanner

tan reducida como la que proponen. De hecho, también las pautas mentales varían de una cultura a otra, y, así, en el caso de referirnos a temperamentos con presencia localizada independiente de las culturas, podemos reconocer que, en cuanto a definiciones de personalidad, estas clasificaciones apenas permiten caracterizar los procesos adaptativos de la cultura en lo que tienen de históricamente específicos y diferenciados unos de otros. Por eso, el problema de los estudios de psicología humana consiste en que si pensamos en términos de individuos por separado, acabamos definiendo la personalidad en función del temperamento, de la genética y de la constitución orgánica. Mientras, en cambio, si actuamos en función etnográfica, entonces, definimos la personalidad en términos de sus formaciones culturales.

Por eso, y no siendo cuestión de temperamento, podemos observar cómo las mujeres *tchambuli* de Nueva Guinea son educadas para ser dominantes, agresivas, egoístas, sexualmente incitadoras y preparadas para ser dirigentes sociales (cfr. M. Mead, 1973, p. 316). Esto ha permitido decir a M. Mead que, en el origen de nuestra cultura, y desde el punto de vista evolutivo, cabe pensar que el temperamento agresivo, y con éste la valentía, se decidió que correspondiera a los hombres, mientras que el temor y la idea de debilidad pudo disponerse que fuera el modo de ser habitual de las mujeres (cfr. M. Mead, 1973, p. 314). Atribuyéndonos, asimismo, una reconstrucción especulativa, también podríamos añadir que en su origen hubo culturas que seleccionaron temperamentos para ciertas funciones sociales, y en este sentido, y una vez reconocidas sus eficacias específicas, estimularon la adaptación de los individuos a dichos caracteres. Conforme a eso, los individuos superiores en energía, habilidad e inteligencia discursiva habrían significado el triunfo social, y de hecho, en el caso de corresponder a temperamentos específicos, también la misma selección habría sido el resultado de una decisión cultural, o derivada de una necesidad adaptativa específica.

En esta línea de comprensión evolutiva, ciertamente, encontramos sociedades que seleccionan como cualidades convenientes para sus miembros los extremos de carácter, por ejemplo, los guerreros en las diversas culturas humanas, la agresividad en el deporte, los negocios competitivos, y todo cuanto se relaciona con principios de lucha social. Mientras, otras prefieren educarlos para la sumisión, como en el caso de los neófitos en ciertas religiones y de los soldados ante sus jefes en los ejércitos. Según eso, y como señalara M. Mead (cfr. 1973, p. 308), el temperamento nada tendría que ver con el modo de vestir y tampoco con las

actitudes de los sexos. El aprendizaje y la educación son decisivos en la formación de la personalidad, y así ocurre cuando, también en Nueva Guinea, observamos como los *mundugumor* son preparados para que sean agresivos y violentos con resultados aparentes de inseguridad, mientras, en cambio, los *arapesh* suelen ser educados para que sean pacíficos y seguros de sí mismos. Por añadidura, y en este contexto, entre los arapesh el temperamento nada tiene que ver con el sexo, pues ambos sexos son educados al mismo tiempo para ser cordiales con las personas con las que están en contacto. En este constreñimiento de la orientación cultural de la vida psicológica, las diferencias en dicho punto no son debidas a temperamentos diferentes, sino al efecto de los condicionamientos culturales distintos a que permanecen sometidos los individuos desde su más tierna infancia.

En tales condiciones, podemos suscribir el principio de la relatividad cultural, en el que mientras ciertas culturas estimulan la religiosidad y el fanatismo militante, como en los casos del Islam chiíta y del integrismo católico inquisitorial, otras desarrollan el animismo, y otras procuran la adaptación a ideologías y comportamientos en los que la estructura de personalidad aparece psicológicamente integrada en ideales de perfeccionamiento pragmático de tipo materialista.

Evolución cultural y evolución biológica

Uno de los problemas que afectan de forma decisiva a nuestro enfoque es el del planteamiento de una pregunta. Ésta consiste en resolver la cuestión de hasta qué punto podemos definir las relaciones que puedan existir como necesarias y estrictas entre evolución biológica y evolución cultural. Desde luego, algunas de estas relaciones han quedado ya fundadas de modo inequívoco. Adicionalmente, también podemos entender que, cuanto mayor sea el número de variables internas que supongamos están presentes en los condicionamientos y determinaciones concomitantes propias a relaciones tan complejas como éstas, mayor será también la dificultad de fundar un origen claro para la forma primaria de la personalidad.

No hay duda, por otra parte, de que el núcleo direccional más importante del evolucionismo consiste en maximizar la explicación adaptativa. Y al mismo tiempo, mientras eso ocurre, advertimos que la mayor concurrencia de variables en lo que es propiamente la relación entre genética, ambiente y cultura supone la

Digitalizado com CamScanner

existencia de un contexto cada vez más complejo, y hasta cierto punto también relativamente más infinito. Y, como señalaba Lieberman en una ocasión reciente (cfr. 1989, p. 681), el desarrollo del darwinismo visto en términos de evolución estrictamente biológica, sin considerar las relaciones de aquélla con la misma evolución cultural, ha servido también para colapsar en cierto modo el interés de los culturalistas por el estudio de la evolución. Ésta puede considerarse una falla importante en lo que hace al esfuerzo de combinar lo biológico con lo cultural.

En cualquier caso, las opciones que conducen a estudiar estos problemas no han sido abandonadas por la Antropología Cultural, y en lo que refiere al conocimiento de las formaciones culturales de la personalidad es obvio que aquí mismo las hemos formulado de manera significativa. Y, asimismo, resulta evidente que las hemos planteado en relación con un cierto y concreto interés: el de conocer el componente hereditario de la personalidad en una dirección intencional dada por su interacción con la cultura y el ambiente que los afecta.

También es obvio que nos enfrentamos con otros problemas. Por ejemplo, es frecuente que las opiniones relativas a las diferencias psicológicas entre los sexos aparezcan sometidas a dos enfoques diametralmente opuestos. Por una parte, encontramos a los defensores del determinismo biológico, según el cual los caracteres sexuales diferenciados constituyen el fundamento para una distinta orientación de las formaciones psicológicas o de la personalidad, en cierto modo lo que se viene expresando con la frase «la anatomía es destino». El enfoque opuesto es el culturalista. Según éste, cada sexo es moldeado en función de la división sexual del trabajo y, a causa del efecto histórico acumulado de la socialización y de la educación distintas a que suelen estar sometidos los sexos, su estructura de personalidad resulta estar diferenciada en el contexto de las mismas formas de la acción y de la orientación sociales. Respectivamente, pues, el biologismo y el culturalismo representan posiciones antagónicas.

Conviene destacar, sin embargo, que las aportaciones de la Biología y de las Ciencias Culturales no tienen un carácter definitivo, pues en realidad les falta la verificación empírica suficiente, esto es, capaz de discernir el componente a partir del cual se originan los rasgos de personalidad que son distintivos a cada sexo. No obstante, en lo fundamental, es más fácil controlar el desarrollo de las formaciones culturales de la personalidad que el conocimiento relativo a cómo aparecen este carácter y personalidad fundados en orígenes verificados a partir de las inseminaciones genéticas. Para nosotros está claro que las diferenciaciones concretas que distinguen psicológicamente a un sexo de otro se ocultan más en lo genético que en lo cultural, pues mientras en el primer caso podemos advertir que los comportamientos sociales no se heredan, en el segundo, y porque conocemos su forma de adquisición, por transmisión y aprendizaje, los caracteres individuales y la organización específica de los actos humanos vienen a ser aspectos definidos del proceso de socialización que tiene lugar a partir del lenguaje y de sus símbolos, así como del aprendizaje de las técnicas de relación con el medio, tanto como de las normas que rigen este comportamiento y de los valores que forman la consciencia discursiva de los miembros de cada sociedad.

Sin embargo, en lo fundamental, y hasta el presente, mientras los biologistas suelen ignorar el papel del aprendizaje en la formación de los hábitos psicológicos, los culturalistas tienden a desentenderse de los fundamentos genéticos y fisiológicos que contribuyen a diferenciar a los individuos tanto en términos de su constitución y temperamento como en función de su sexo específico. Por de pronto, y a guisa de contexto general, si tenemos en cuenta el hecho de que todo ser vivo es, primero, un organismo situado con otros seres en un ambiente de presión específica, y si la causa dinámica de su acción dentro de este medio aparece vinculada con los estímulos que resultan de las demandas de su medio interno o relativas a la satisfacción de sus necesidades fisiológicas, tales como hambre, sed, sexo, seguridad, reproducción y supervivencia, entonces, las cualidades de dicha acción son, por eso, el producto de la interacción innata entre su dotación orgánica y los recursos que ésta genera en el curso de la aplicación y desarrollo relativo de sus potencialidades en cada una de sus relaciones concretas con el medio externo.

En el caso humano, el cerebro y sus producciones culturales, ambos en evolución y transformación permanentes, constituyen el carácter definitorio por excelencia de estas potencialidades. Y por añadidura, y adaptativamente evolucionado, el organismo humano crea condiciones incesantes destinadas a reorganizar su medio externo. En tal caso, un aspecto de figura ciertamente espiral es el que designa el fondo histórico de la dialéctica evolutiva de este organismo con su medio. Se trata de un proceso que, por darse en forma de espiral, se ensancha continuamente desde su siempre diríamos opaca forma original, de manera que mientras el ser humano es un organismo estructurante capaz de autorregular sus propias transformaciones, al mismo tiempo, es un sujeto de los efectos de dichas transformaciones, asimismo sometidas

Digitalizado com CamScanner

a un estado permanente de dilatación que, por eso, adquiere la forma permanente de un desarrollo en espiral.

Esta dilatación o expansión de la figura cultural en forma espiral se refleja en forma selectiva sobre ambos medios, el interno o fisiológico y el externo o ecológico. En cada caso se rectifica a sí misma, y como organismo se dilata mentalmente aprovechando las posibilidades espaciales del cerebro. La nota adaptativa dominante del organismo humano es la de su flexibilidad estructurante, y en ésta su capacidad específica para transformar la naturaleza proporcionando a ésta nuevos ordenamientos y organizaciones. De hecho, lo que hacen la cultura y el organismo humano que la origina es crear nuevos ambientes para él mismo y para los distintos seres vivos que habitan nuestros espacios, de lo cual resulta que mediante su acción dialéctica sobre la naturaleza acaba transformando la suya propia.

Ocurre así que la flexibilidad estructurante que define sus diferentes capacidades adaptativas tiende a manifestarse en forma de creación de nuevos símbolos y lenguajes, de nuevas ideas y conceptos, de tecnologías productivas que liberan de esfuerzos musculares al hombre y a la mujer y que, por eso, concentran el desarrollo orgánico en el contexto de los espacios cerebrales. La capacidad dialéctica de este desarrollo específico consiste en el hecho de que modifica actitudes, origina nuevas organizaciones e instituciones sociales y convierte muchas costumbres en una estricta memoria histórica. En estos términos, la corrección de la naturaleza por la cultura incluye la readaptación del hombre y de la mujer a las nuevas condiciones derivadas de los intercambios permanentes dados entre naturaleza y cultura.

De este modo, la interpretación de la realidad histórica del organismo humano es una función de las respectivas evoluciones, esto es, de la naturaleza y de la cultura en estado de relación dialéctica permanente entre sí. La figura espiral realizándose en forma de conexiones estructurantes es, pues, evolutivamente acumulativa por dilatación continua de su organización conceptual, y es selectiva porque elimina aquellos de sus componentes que aparecen desgastados por el mismo curso de su competición adaptativa. Así, mientras se transforma la naturaleza, se transforma la cultura, y la adaptación de los componentes orgánicos es, por ello, una función de las transformaciones de ambas. En su conjunto, ambos movimientos son paralelos, pero mientras el tiempo de la cultura como conocimiento es relativamente rápido, el tiempo de la reorganización orgánica es relativamente lento. Pero en todo caso, es cierto que, mientras se originan cambios en

dietas, medicinas, costumbres, tecnologías y producciones materiales, modos de vestir y de vivir, organizaciones sociales, religiosas y políticas, y asimismo en aprendizaje, educación y adaptaciones, tanto como en la cualidad de las normas y valores que gobiernan los comportamientos, al mismo tiempo se desarrollan nuevas metas de finalidad, nuevos sistemas de acción y tipos de personalidad que corresponden a modelos psicológicos cuyos diseños resultan de los discursos peculiares del carácter social.

Para el caso, la estructura psicológica habrá que considerarla un producto de las interacciones históricas que se dan entre organismo y cultura, pero en lo esencial de los comportamientos no hay duda de que si nuestra especie es única en el reino animal, comparadas entre sí, sus sociedades aparecen diferenciadas por sus adaptaciones en el espacio, en el tiempo y en la cultura. Conforme a eso, aparece implícito el principio de que si los comportamientos de nuestra especie son diversos porque son una función adaptativa del espacio, del tiempo y de la cultura, también la estructura de personalidad de los individuos habrá que establecerla en términos de estas relaciones adaptativas.

Del todo indudable es que el individuo humano en tanto organismo es la condición primera de la capacidad específica del hombre para producir cultura. Y es también lógico apreciar que los más complejos componentes y recursos acumulados en el presente por las sociedades más avanzadas de nuestra especie son posibles, asimismo, porque traducen el resultado de la capacidad adaptativa del cerebro para efectuar operaciones más complejas en términos selectivos y clasificatorios, de información e inteligencia discursiva. De hecho, parece indudable que la evolución humana consiste en ser el producto de una interacción constante entre organismo y naturaleza ambiental, asimismo, ambos últimos mediatizados por la relación dada entre aquéllos y las formas específicas de la cultura.

En este sentido, si el organismo y la cultura son adaptativos e interactúan, y mientras se definen por su transformación evolutiva, ocurre lo mismo con la personalidad. Esta es también un fenómeno histórico que es, por eso, modificable. De algún modo, además, el proceso evolutivo es irreversible. Por esta razón, y de hecho, si el hombre y la mujer están fisiológicamente diferenciados, y si, en un caso, se les exige regirse por formas de comportamiento asimismo diferenciadas, es indudable que su estructura de personalidad será, por eso, también diferenciada. Pero si las diferencias fisiológicas no impiden llevar a término comportamientos semejantes a los hombres y a las mujeres, y si la ideolo-

Digitalizado com CamScanner

gía cultural define como socialmente iguales a ambos sexos, entonces, el núcleo de caracteres que contribuyen a establecer la estructura visible de la personalidad y su consciencia específica de la realidad serán intercambiables e indiferenciados desde el punto de vista de la estricta diferencia social.

En todo caso, las diferencias psicológicas entre los sexos serán cuestión, básicamente, de hasta qué punto los intereses sociales designados por la organización simbólica de la cultura se determinan en función del sistema de rol-estatus y son, por ello, semejantes en hombres y mujeres, hasta ser una condición para sus diferencias de personalidad su posición individual relativa en el contexto de la estructura social. En este último extremo, el carácter de la estructura social será la condición principal para las diferencias psicológicas que puedan darse en términos de diferencias sexuales.

Dadas estas condiciones, en gran manera, cabe entender que las diferencias sexuales primeras, o biológico-fisiológicas, por serlo, en la historia de nuestra especie se han constituido, también, en causas primeras de ciertas capacidades de acción que todas las sociedades han reconocido en forma de división sexual del trabajo. Y podemos también avanzar una cierta primera conclusión: la de que la evolución cultural progresa dinámicamente en dirección a la transformación de lo que sería una primaria o prehistórica división sexual del trabajo por otra que se caracteriza por la creciente intercambiabilidad sexual del trabajo. Este cambio se estaría manifestando a partir del desarrollo de tecnologías que hacen innecesaria la fuerza física o muscular como condición para el cumplimiento de las funciones laborales.

El hecho de que, cada vez más, las tecnologías acuden a liberar grandemente al ser humano de la estrategia muscular como condición primaria para realizar el trabajo, y el hecho de que impongan en su lugar condiciones de inteligencia, flexibilidad y adaptabilidad (cfr. Esteva, 1984, pp. 23-53), todo ello se convierte en proceso factorial suficiente como para eliminar la condición sexual como supuesto de la división primaria del trabajo. Esto significa que la evolución cultural aparece dirigiendo a la humanidad en dirección a la supresión del concepto de masculino o de femenino como condición primera en la organización del trabajo humano. Por así decirlo, lleva sucesivamente al desarrollo de la androginia.

En este contexto del ensanchamiento espiraloide de la estructura cultural de nuestra especie, parece evidente que la división sexual del trabajo como forma organizativa de la vida económica

corresponde a condiciones propias de las sociedades menos evolucionadas y que, por eso, adoptan la forma también simple de la adaptación a la capacidad muscular relativa de los sexos, y a los movimientos expansivos que son posibles en relación con aquélla. Y también expresan el hecho de que la mujer está condicionada en su movilidad por los embarazos y por la crianza y cuidado de sus proles, todo lo cual implica que sus dominios espaciales son más reducidos que los del hombre. En sus primeras historias económicas, ambos sexos han sometido la organización del trabajo a leyes primarias fundadas en las diferencias sexuales, con lo cual también las primeras adaptaciones psicológicas de los individuos en estas sociedades han correspondido a la realidad pragmática de esta división sexual del trabajo.

Tomadas en su origen las diferencias sexuales se han convertido en diferencias culturales. De este modo, el comienzo de la historia humana sería tanto una lucha por la supervivencia, como una organización de ésta a partir de la clasificación social de los géneros. Por otra parte, el macho humano estaría más relacionado que la hembra con la violencia intraespecífica y con la caza grande. A partir de este hecho, estaría obligado a proteger su hembra, o hembras, y su prole. La caza sería una función resultante del carácter mismo de la división sexual del trabajo, pero en sí no debemos considerar la carne de la cacería como la fuente de alimentación estratégica. En lo fundamental, esta última estaría representada por la recolección.

Sin embargo, el hecho de que la caza era una actividad violenta donde la técnica cultural incluye tanto la fuerza como el despliegue y adaptación de los instintos implica también la prolongación de esta técnica a la organización social, de manera que la dominación sobre los seres —mujeres, niños y ancianos— cuya energía muscular es inferior a la del macho sería la resultante de la especialización violenta del hombre sobre la naturaleza animal y ambiental. Las mujeres serían, en este sentido, sujetos de dicha dominación, tanto porque su seguridad física requeriría de un protector, en tal caso de un pariente varón capaz de defenderlas de la agresión de otros machos ajenos a estas obligaciones de parentesco, como porque dicho pariente asumiría con esta capacidad la compensación de someterlas a una clase de dominación social organizada. De hecho, esta dominación incluiría a los menores y a los ancianos dependientes, en particular a los que no pudieran ofrecer servicios de proveedores, excepto los de su propia autoridad moral.

Prácticamente, si la caza no fuera, a nuestro entender, la

Digitalizado com CamScanner

fuente primaria de las estrategias de subsistencia, y si la recolección y la caza menor aportaran el peso principal de la alimentación cotidiana, entonces, más que la división sexual del trabajo, la violencia intraespecífica, organizada y controlada de manera androcéntrica sería la que gobernaría dentro de las primeras sociedades humanas, hasta el punto de ser la causa de los principios ideológicos a partir de los cuales estas sociedades construyeron sus instituciones y tipologías culturales. Sus diferencias de personalidad tendrían un origen decisivo en la división sexual del trabajo y en el androcentrismo derivado de una primera superioridad estratégica.

Conforme a eso, si elimin---áramos el factor de la violencia como noción de género, y si dispusiéramos que, dada la igualdad social en el principio de la complementariedad, ambos sexos hacían lo mismo y eran intercambiables, entonces tendríamos otro proceso de la historia. En tal caso, la historia habría sido un proceso de concreción de la cultura entendida como una función androgínica o desprovista de género diferenciador. De hecho, esta es en sí una utopía que la historia real se ha encargado de desmentir, precisamente porque la división del trabajo se convirtió en la primera dimensión social, de carácter clasificatorio, que por acumulación selectiva iniciaría la historia local o interna, a la vez que universal, fundada en la identificación de los individuos según las posibilidades sociales de los géneros diferentes.

Si asumimos que la división primera del trabajo convirtió al hombre en un cazador, y si por lo mismo esta actividad le llevó a la especialización más agresiva de la especie, la simbolizada por el matar, entonces, el androcentrismo dominante se habría convertido en la ideología de la magnificación del guerrero. En este sentido, la evolución de las sociedades humanas habría que verla como la evolución específica del triunfo organizado y cultural de la violencia. La sublimación ideológica de este triunfo acabaría siendo una racionalización de la superioridad del hombre sobre la mujer, y por ello esta racionalización conduciría a normalizar esta ideología por medio de procesos de socialización que la confirmarían.

Por eso, la atribución de cualidades diferenciadas innatas en los hombres y en las mujeres se convertiría en la condición primaria para la imposición del dominio de un sexo sobre el otro. Por añadidura, el reforzamiento del androcentrismo vendría dado por la especialización del poder político en el hombre y por la acumulación ideológica que lo acrecentaba y justificaba. Así, mientras objetivamente las mujeres serían las alimentadoras principales de la primera especie humana, su influencia psíquica tendría un carácter determinante en el sentido de ser ellas las que transmitirían, por dependencia física de los lactantes, el sentido de realidad a los niños y, por ello, a los primeros hombres. Y cabe pensar, asimismo, que esta primera intrusión de feminidad desde la dependencia sería un valor subjetivo y emocional progresivamente modificado por los valores objetivos de la división sexual del trabajo y de la transformación de la primera psicología femenina del hombre en ideología secundariamente masculina. Esta sería una conversión resultante del hecho de que la consciencia social habría alternado siempre entre la psicología femenina como factor primario de la personalidad humana y la ideología masculina como una rebelión del factor secundario esforzándose en rectificar la primera forma de personalidad. Esta inversión por rebeldía, dada en el mismo proceso de maduración del macho humano, contribuiría a explicar la resistencia de éste a admitir objetivamente el predominio espiritual de las divinidades femeninas, y justificaría la magnificación ritual de las ceremonias masculinas en detrimento del prestigio relativo de las efectuadas por las mujeres.

En sí misma, la historia humana no sería tanto en origen la historia del cazador: sería la historia relativa de la aplicación inteligente de la energía muscular y de su gobierno cerebral específico destinado a resolver los problemas de la subsistencia. Y sería, además, la proyección del desarrollo paulatino de las necesidades más complejas del organismo humano, indistintamente del hombre y de la mujer, a partir de su evolución cultural conjunta y de la cooperación de ambos en sus respectivos discursos de actuación selectiva sobre el espacio. Esta evolución tendría como atributos principales el desarrollo de la inteligencia y, con ésta, el de los recursos, y habría comenzado siendo una respuesta específica al reto ambiental, en el que la lucha interespecífica por la existencia constituyó el condicionante de la progresiva supremacía del hombre sobre los demás animales. Esta supremacía reconocería una mediación instrumental: la del mismo arte de la competición, de manera que la lucha por el dominio de una especie sobre otras se trasladaría, asimismo, al terreno de la selección intraespecífica. Esta última sería un reflejo del triunfo de la violencia inteligente de unos sobre otros.

Desde este punto de vista, todas las sociedades humanas han comenzado su organización social a partir de la división sexual del trabajo. Wilson (1980) ha señalado que este tipo de división del trabajo proporciona mayor eficacia social en los rendimientos

Digitalizado com CamScanner

productivos, pues combina cualidades diferenciadas. Y podemos añadir que, en circunstancias de desarrollo cultural primitivo, la división sexual del trabajo efectúa influencias positivas en lo que hace a la coordinación de los esfuerzos posibles destinados a conseguir la obtención de alimentos variados para el grupo. Y, en función de esta organización, han establecido costumbres y normas de comportamiento, con sus respectivos sistemas de valores, que a la postre han originado lo que podemos llamar defectos acumulativos, esto es, los primeros efectos de esta división sexual del trabajo han consistido en reproducir las diferencias sociales entre ambos sexos mientras, al mismo tiempo, estimulaban y reforzaban las diferencias en la orientación de poder hasta convertir éste en una función plenamente androcéntrica. Por eso, y en lo fundamental, la diferenciación fisiológica y anatómica del hombre y de la mujer cabe establecerla como causa primera de sus diferencias sociales y, por ende, o en segunda instancia, de sus diferencias psicológicas.

Diferencias sexuales

Como hemos ya indicado, podemos entender que no sólo reconocemos diferencias de identidad fisiológica en los individuos, sino también entre los sexos. Y es en función de este reconocimiento de sus diferencias que nos planteamos la existencia de diferencias probables de personalidad según el sexo. La cuestión resulta, sin embargo, difícil de definir desde el punto de vista cultural, pues si en la realidad de nuestra especie los sexos suelen ser distinguidos como fisiológicamente diferentes, y si también se les aplican distinciones de estatus, podríamos compartir con Abel-Metraux (cfr. 1974, p. 41) una primera pregunta: ¿Las culturas hacen a las mujeres inferiores a los hombres? Desde luego, una primera respuesta sería afirmativa en el sentido expuesto por dicho interrogante.

A guisa de criterio social, lo masculino y lo femenino son funciones variables de un mismo sistema cultural, y en cuanto refieren a cualidades y a comportamientos específicos son la expresión de una estructura organizada a partir de la división del trabajo. Ambos sexos no se excluyen entre sí, porque son necesarios para su reproducción y continuidad. Este grado específico de necesidad supone dependencia mutua, y sólo reconoce ideas de superioridad-inferioridad cuando se piensa en términos históricos de dominación-subordinación establecidos a partir de polarizaciones ideológicas. Cabe pensar, asimismo, que en vez de manifestarse bajo la forma de una polarización de cualidades asimétricas y socialmente desequilibradas, lo que debemos reconocer es la existencia de diferencias necesarias para la reproducción del grupo. De este modo, lo masculino y lo femenino serían aspectos fisiológicos diferenciados que no se demuestran decisivos en lo que refiere al desarrollo intelectual, aunque puedan manifestarse psicológicamente diferenciados en función de necesidades establecidas por el carácter social. En términos estrictamente culturales, no podemos hablar de cualidades contrarias. Más bien debemos insistir en el supuesto de la complementariedad, ni tampoco debemos pensar en leyes culturales de conducta determinadas por las diferencias sexuales. En todo caso, éstas no se han probado como causas empíricamente verificadas.

De hecho, es muy frecuente que las tradiciones sociales reconozcan en dichas diferencias señales de naturaleza justificatorias de roles y de rangos diferenciados. Basándose en criterios de funcionalidad sexuada y de separación social, en las sociedades primitivas, en las grandes civilizaciones clásicas, y en las culturas modernas, la mujer ha estado colocada en posiciones de estatus subordinadas al hombre y como consecuencia los roles de poder y de prestigio y, asimismo, los formatos ideológicos de los sistemas de valores han tenido un carácter androcéntrico.

La fundación de sistemas culturales basados en el androcentrismo de la vida social se nos presenta bajo la forma de un proceso evolutivo cuya estructuración más importante consiste en haber desarrollado los elementos diferenciales de origen en la dirección de un defecto histórico acumulativo, un defecto que opera en el sentido de efectos que, por diferenciación inicial de rol-estatus, son expresados en forma de métodos de valoración social específica de los sexos. En lo que es propiamente el contexto de esta valoración, tanto la mujer permanece históricamente subordinada al hombre, como éste le transmite una ideologia existencial androcéntrica que, por lo mismo que no le es propia, resulta serle una desventaja, pues tanto es convertida en sujeto de una función de creación secundaria como es reproductora de una asociación alienadora. Desde esta primera perspectiva, la mujer viene a ser, en origen, un elemento secundario dentro de una primera división sexual, primaria, del trabajo en las sociedades humanas. Y, como expresara M. Mead (cfr. 1979, p. 14), uno de los problemas más importantes a los que se enfrenta la mujer es el hecho de verse obligada a competir en campos de acción creados a imagen del hombre.

Digitalizado com CamScanner

En su comienzo histórico la dicotomía hombre-mujer constituye la diferencia más universal, y al mismo tiempo representa una de las problemáticas más difíciles de resolver cuando uno se plantea en qué consiste su importancia psicológica. Aquí la cuestión concreta se configura dentro de la premisa de hasta qué punto la diferencia fisiológica ha sido importante en lo que atañe a su influencia específica sobre la construcción de estructuras de personalidad sexuadas.

Una primera construcción ideológica tradicional en torno a esta dicotomía hombre-mujer ha consistido en considerar al hombre como racional y a la mujer como emocional, o lo que es igual: el hombre se proclama integrado en los niveles propios del pensamiento y la mujer en los correspondientes a la intuición. Algunas de estas generalizaciones se fundan en mediciones de carácter psicológico destinadas a significar y a descubrir diferencias de este orden como específicas a los sexos, a pesar de lo cual no pueden ser consideradas fiables porque son relativas a culturas donde el defecto acumulativo es muy pronunciado y donde las observaciones se hacen, también, a partir de diferencias de roles que han especializado las desventajas en lo que hace a la percepción, al conocimiento y a las adaptaciones sociales de la inteligencia.

Filosóficamente, se habla de la existencia de dos principios en la humanidad, uno masculino y otro femenino. Y, asimismo, en la Psicología es frecuente acudir al reconocimiento de que podemos referirnos a dos clases de tipos psicológicos: 1) masculino y 2) femenino. Conforme a eso, las particularidades anatómicas y fisiológicas designadas para cada sexo se convierten en la fuente de comportamientos que les son particulares y que, por eso, son independientes de la razón y de la cultura.

Es también obvio que la posición social diferenciada del hombre y de la mujer se plantea, habitualmente, en forma de una dicotomía existencial necesaria para la reproducción de las especies, y por eso también se nos aparece como una complementariedad. En este sentido, las relaciones entre ambos sexos carecen de valor dialéctico, esto es, no construyen una contradicción inevitable, ni son, por lo tanto, de carácter competitivo, pues no se plantean como fuerzas iguales en el punto de partida. En este último caso, por el hecho de ser diferentes sus equipamientos, también lo han sido, como dijimos, sus adaptaciones específicas, sus diferentes experiencias sociales han establecido formaciones de personalidad asimismo diferenciadas en sus relaciones adaptativas.

Algunos autores han llevado al extremo la idea de inferioridad de la mujer respecto del hombre. Así, Weininger (cfr. 1985, p. 204) ha destacado que no podemos hablar de una psicología propiamente universal o compartida por ambos sexos, pues, mientras dice que el hombre tiene alma y la mujer no, al mismo tiempo, y como resultado de esta primera diferencia, se entiende que debemos referirnos a dos psicologías que, en la versión de dicho autor, acaban por ser una sola, pues sólo tienen organización psicológica los seres que tienen alma.

Por la vía de unos primeros ejemplos, y en el intento de fundar un contexto dinámico para estas situaciones, en Occidente se ha establecido (cfr. V. Klein, 1977) que los hombres son más rápidos y coordinados en sus movimientos corporales que las mujeres, y también lo son en materias de orientación espacial, inteligencia mecánica y razonamiento aritmético. Son, por otra parte, más agresivos y dominantes y se manifiestan más motivados en los comportamientos de poder. Asimismo, y en estas observaciones, las mujeres son más diestras con las manos que los hombres, y más rápidas en percepción y en memoria que éstos, tanto como también son más fluidas en expresión verbal y en habilidades lingüísticas. Y, por añadidura, se desarrollan más rápidamente que los niños en lo físico y en lo mental hasta el momento de la adolescencia. Adicionalmente, se desaniman más fácilmente que los hombres y establecen relaciones de dependencia más intensivas que estos últimos.

En principio, algunas de las claves que permiten explicar las diferencias conductuales tienen que ver con el papel de las hormonas. Y, asimismo, los caracteres del estatus diferencial entre los sexos se atienen grandemente a funciones y dependencias naturales de carácter cíclico, como la menstruación, y con el embarazo, crianza y cuidado de los hijos la mujer disminuye su capacidad competitiva. Por el contrario, y en términos de estatus, en algunas sociedades las mujeres estériles y las que han alcanzado la menopausia adquieren posiciones semejantes a las de los hombres (cfr. Buxó, 1978, p. 61), con lo cual se advierte que en el ámbito de la fisiología se dan condiciones específicas que conciernen a la producción de diferencias sociales traducidas en instituciones destinadas a regir el comportamiento de cada sexo. Como ha señalado Ruse (cfr. 1983, p. 91), en todo caso la hembra humana invierte nueve meses en el embarazo, y hasta 15 años en su hijo o hija cuando reconocemos que en muchas sociedades hasta la adolescencia no comienzan los hijos y las hijas a separarse de la tutela y atención de la madre.

Digitalizado com CamScanner

En términos culturales, también es evidente que podemos entender mejor el porqué de los comportamientos adultos si conocemos cuáles fueron sus desarrollos primarios, y con éstos la internalización en el individuo de sistemas de conocimiento, abstracto y aplicado, de motivos y normas de conducta, de metas de finalidad, de creencias y ansiedades que, en cada caso, y en función de las edades y de las experiencias de contacto y de aculturación, tienen un carácter histórico, esto es, cambian en el espacio y en el tiempo. Así, del mismo modo que los tres primeros años del individuo son los de mayor desarrollo de la talla, se sabe también que durante este período la dieta ejerce su máxima influencia en lo que respecta a la estatura adulta. Este período constituye la experiencia de mayor sensibilidad receptiva, y es aquél en el que se maximiza la clase de relación que uno tendrá con los adultos (cfr. Kagan, 1977).

Sin embargo, existe la conclusión de que la identidad de género o relativa al rol sexuado se produce durante los tres primeros años de la vida del individuo y es, por eso, la primera culminación o resultado de un proceso de aprendizaje. En este sentido, dicha clase de identidad es independiente de las hormonas o de los cromosomas sexuales (cfr. V. Klein, 1977). Por ende, las hormonas producen predisposiciones de conducta, pero, en general, no suelen tener un carácter decisivo en lo referente a determinar la forma última de un sistema cultural.

Se sabe que ambos sexos comparten las mismas hormonas, pero en diferentes proporciones. Cada sexo posee una cierta dosis de las mismas, pero aparecen distribuidas en cantidades diferentes. Dichas hormonas están presentes en el cerebro, y lo influyen, y asimismo éste interviene activamente en la secreción hormonal. Las cantidades relativas de hormonas de que dispone un organismo afectan al comportamiento, y así cuando se administran andrógenos (hormonas masculinas) se provoca agresividad y deseo sexual. En cambio, la administración de estrógenos u hormonas femeninas contribuye a producir pasividad y problemas emocionales en el individuo (cfr. V. Klein, 1977).

Por lo demás, y en cuanto la función de las hormonas consiste en servir al mantenimiento de un movimiento interno constante, esto es, la homeóstasis, parece evidente que dicha sustancia también regula las actividades fisiológicas del organismo. En tal caso, las hormonas sexuales femeninas son más complejas que las masculinas. Por ejemplo, en los mamíferos las hormonas tienen una actividad cíclica y están relacionadas con las estaciones del año, pues así nacen en mejores condiciones de supervivencia.

Los estrógenos, por otra parte, están relacionados con los períodos cíclicos, aquellos en los que las hembras son receptivas y activamente dispuestas para relacionarse con el macho (cfr. Barrington, 1977). Asimismo, y en lo fundamental, las hormonas masculinas son más simples que las femeninas. Las gónadas de la pituitaria segregan esteroides llamados andrógenos y son responsables del comportamiento masculino. En éstos se origina el esperma. Y, por otra parte, algunas anomalías que conducen a la formación de componentes femeninos derivan del desarrollo de estrógenos en lugar de andrógenos. La testosterona, u hormona masculina, contribuye al crecimiento del esqueleto humano masculino, mientras que el estrógeno cumple esta función en la hembra (cfr. Barrington, 1977).

De hecho, entonces, la construcción de una identidad sexuada de la personalidad hay que entenderla dentro del marco de la división del trabajo, y especialmente en la medida que ésta designa el rol social y el estatus adscrito a éste también es una forma histórica de identidad cultural, asimismo, susceptible de ser modificada por las formaciones ideológicas del sistema social. Cabalmente, cuando se considera el papel social de las diferencias fisiológicas en lo que es propiamente la construcción de un sistema cultural, hay que pensar más en términos de un marco histórico primitivo que en términos de un marco histórico avanzado. En realidad, este último tiende a sobrepasar el papel estricto de los condicionamientos ligados a la diferenciación sexual.

Ferenczi (cfr. 1984, vol. IV, p. 80) ha establecido que la mujer es un individuo más finamente diferenciado que el hombre, y en este sentido su formación anatómica y fisiológica es más compleja que la del hombre. En esta diferencia parece evidente la intervención del factor hormonal más simple del hombre a que ya nos hemos referido. Según Ferenczi, eso se debería a que la mayor brutalidad del hombre vendría a ser causa de que éste no necesitaba evolucionar adaptativamente tanto como la mujer, pues en este caso le bastaba con someterla. Por eso, de manera innata la mujer es un organismo más evolucionado que el hombre, y sus cualidades de personalidad la convierten en una persona más sensata y con mejores disposiciones adaptativas que las del hombre. Como resultado de esta inferioridad estructural primaria, y para obtener una cierta compensación, el hombre se ha visto dirigido a producir un desarrollo de su inteligencia y del superyo como formas de controlar sus tendencias destructivas. En este sentido, se observa que el hombre ha desarrollado un mayor cerebro y una fuerza física superior a la de la mujer. Y así, de

Digitalizado com CamScanner

acuerdo con Ferenczi, la mujer se habría desarrollado en la dirección de la adaptación orgánica, mientras el hombre lo habría hecho en torno a la adaptación psicológica (cfr. Ferenczi, 1984, vol. IV, pp. 81-82).

Dentro de este contexto de adaptación diferencial, otra diferencia entre hombre y mujer consistiría en que, mientras el primero adquiere y consume más energía que la mujer, ésta, en cambio, la conserva en mayor grado. De acuerdo con eso, el hombre tiende a usar la fuerza en actos de movimiento, mientras, por otra parte, la mujer tiende a conservarla y a ser estable. Por esta razón, la mujer se constituye en origen en el elemento estable de la sociedad y es en torno a ella como se han organizado los grupos humanos (W.I. Thomas, cfr. Klein, 1951, p. 176).

Comúnmente, entre los animales la agresividad es mayor en el macho que en la hembra, y esto debe considerarse una peculiaridad propia de su sexo. Y se ha probado que ciertas ablaciones y sustituciones de órganos provocan cambios en su comportamiento y desarrollo. Por ejemplo, con la castración los animales no pelean como los que conservan sus genitales. Y, asimismo, en estas condiciones los ciervos machos no desarrollan sus astas y dejan de combatir. Las hembras de conejillos de indias a las que se han injertado glándulas masculinas adoptan comportamientos masculinos, entre otros la persecución de hembras en épocas de celo y la disputa con otros machos. Esto viene a demostrar que existen fuerzas y cualidades hormonales propias de cada sexo que ejercen, asimismo, determinaciones orgánicas y que las diferencias conductuales en los animales son específicas a su sexo (cfr. Klineberg, 1963, p. 277). Incluso dentro de estas circunstacias diferenciales se observa que la cópula primitiva va precedida de un combate que suele terminar con la subyugación de la hembra ante la violencia exhibida por el impulso excitado del macho (cfr. Ferenczi, 1984, vol. IV, p. 79). Y en nuestra experiencia, y a este respecto, entre los quechuas de Chinchero, Cuzco, es frecuente referirse a la cópula con la metáfora de que ambos, hombre y mujer, en dicho momento están luchando.

Por esta su condición agresiva, el hombre es manipulador, dominante y posesivo, y asimismo se caracteriza por su tendencia a construir fronteras entre él y el otro. En cambio, se menciona (cfr. Michaelson y Aaland, 1976, p. 252) que la mujer puede ser definida en función del aprender a estar relacionada con el otro, con lo cual aparece menos individualizada que el hombre. Por eso, su personalidad, aparentemente más fundada en la conexión que el hombre, asume una mayor flexibilidad adaptativa y demuestra que sus fronteras asociativas son menos rígidas que las del hombre.

Ferenczi ha señalado (cfr. vol. IV, p. 81), asimismo, que, si la agresividad es símbolo específico del macho, la belleza y el pudor lo son de la hembra. Y en este contexto también se asume que las funciones hormonales de la mujer favorecen sus tendencias sedentarias (cfr. Buxó, 1978, p. 32).

Se han establecido otros caracteres como específicos de las mujeres. Así, las niñas recién nacidas sonríen más que los niños y son más sociables que éstos. En tal sentido, esta actividad es innata, aunque su función es cultural. Se sabe, asimismo, que con los ojos cerrados las niñas suelen sonreír más que los niños también recién nacidos. Se trata de un rasgo que persiste en la adolescencia y en la madurez. También hacia los seis meses las niñas muestran mayores grados de atención a los signos y a los sonidos empleados en la comunicación. Cuando se completa el año, la niña se muestra más temerosa e inhibida, y tiende a resistir más que los niños la separación de sus madres en el momento que la socialización la designa para actuar en otras posiciones. Y, conforme a eso, las niñas mayores son también más afiliativas y menos aventureras que los niños (cfr. Wilson, 1982, p. 134).

Ciertamente, Lippa (cfr. 1978, p. 13) ha señalado que, a partir del reconocimiento de que mujeres y hombres actúan como personas diferenciadas, la dirección sexuada se manifiesta en otras formas expresivas, asimismo, observadas por el común de la gente en nuestras sociedades como, por ejemplo, en el modo de dar la mano, en el cruzamiento de las piernas cuando se sientan, en la posición de la cabeza cuando se camina y en el tono de la voz, de manera que los criterios no dependen, en tal caso, de opiniones relacionadas con una determinada diferenciación ideológica o de especialización cultural, sino que son una función de la forma concreta como se expresa el cuerpo de la persona en cada situación específica diferenciable. En este extremo, cabe hablar de gestos más dominantes y afirmativos en el hombre que en la mujer, mientras que los de ternura y debilidad se aplican a las mujeres. En estos términos, la conducta expresiva es confirmatoria de ciertos rasgos de personalidad, y aunque forma parte de una integración cultural, sin embargo, define bastante tendencias originales relacionadas con lo masculino y lo femenino, con lo cual resulta que lo uno y lo otro se manifiestan como estilos definidos que aparecen desde edades muy tempranas. Aunque algunos de estos rasgos aparecen situados en el opaco lindero de la interacción entre las condiciones biológicas y culturales, lo cierto

Digitalizado com CamScanner

es que en las sociedades tradicionales y en gran parte de las conductas habituales del común social del Occidente y de las civilizaciones en general dichos comportamientos son verificables.

Para Erikson (cfr. 1968, p. 285) la forma anatómica configura algo así como un destino, especialmente en la medida que define limitaciones y funciones fisiológicas adscritas a su especificidad. Con eso en mente, indica como carácter normal el que la mujer se refleje a partir de su cuerpo, y es por ello correcto afirmar que desde este prisma el ser humano constituye una combinación de cuerpo, historia y personalidad. Conforme a esta perspectiva, Erikson (cfr. 1968, p. 280) habría insistido que, en cualquier caso, ambos sexos representan estilos y direcciones existenciales diferenciadas. En este sentido, podemos reconocer un estilo femenino y otro masculino. Sus orígenes hay que entenderlos como derivaciones de sus diferentes morfologías, y por ello a partir de éstas disponemos de factores discernibles que sirven para indicar cómo va a ser el desarrollo adaptativo de cada sexo en sus posibilidades específicas y de ubicación en sus relaciones con el espacio.

Situados en esta primera perspectiva fisiológica, se plantea que anatómicamente los hombres son entre un 20 y un 30 % más pesados que las mujeres, y en términos de palmarés son, asimismo, más fuertes y rápidos que éstas en actividades deportivas hasta alcanzar una superioridad que oscila entre el 5 y el 20 %. En competiciones de carácter atlético las diferencias se establecen, por ejemplo, en favor de los hombres dentro de los siguientes baremos de superioridad: 8 % en 100 metros; 11 % en 400 metros; 15 % por una milla; 10 % en 10.000 metros; 13 % en pruebas de maratón. A dicho tenor, se menciona que en 1975 una campeona de maratón en EE.UU. se clasificó en el puesto 75 entre los hombres. Por ende, cuando se trata de deportes más sofisticados y que no requieren fuerza y rapidez, sino habilidad y agilidad, entonces los sexos suelen igualarse. Esto ocurre en gimnasia, acrobacia, natación, arco y tiro (cfr. Wilson, 1982, p. 132).

Por otra parte, y refiriéndonos a factores fisiológicos y constitucionales, el embarazo hay que considerarlo como una desventaja a los efectos de movilidad, pues durante este período la mujer actúa pesadamente. Y asimismo, y al considerar la cuestión diferencial en términos de capacidad física, las pruebas que se nos ofrecen son en el sentido de que las mujeres ejercen, en promedio, 2/3 de fuerza de presión respecto de la que suelen producir los hombres sobre un pedal. Comúnmente, tienden a alcanzar el 50 % de la fuerza específica que se reconoce en los hombres (cfr.

Roebuck Jr., Kroemer y Thomson, 1975, p. 386). En términos de tallas, habitualmente las concernientes a hombres suelen ser cinco centímetros más que las de mujeres.

En estos particulares, en promedio los hombres alcanzan pesos un 20 % mayores que los de las mujeres y, asimismo, acumulan menos grasas en el cuerpo que éstas. Anecdóticamente, y en este sentido, Dunlap (cfr. Klineberg, 1963, p. 266) ha destacado que por dicha razón las mujeres queman más rápidamente que los hombres en las piras funerarias. Por añadidura, el metabolismo basal de los hombres es superior al de las mujeres. En cambio, éstas desarrollan el lenguaje más rápidamente que los hombres, y adquieren más pronto que éstos el vocabulario y, con éste, un mayor número de voces, y alcanzan la pubertad antes que éstos. Los niños tartamudean en doble proporción que las niñas, y al mismo tiempo, hasta los 14 años, su inteligencia es superior a la de aquellos. Por su superioridad en el manejo de la habilidad verbal, la mujer ha sido la encargada de transmitir el conocimiento a los infantes y, así, debemos considerarla como la primera comunicadora (cfr. Buxó, 1978, p. 34). Asimismo, en actividades que requieren escuchar y observar las mujeres poseen un gran potencial creador, y eso podemos reconocerlo en los ámbitos de la literatura y en el estudio de las criaturas vivas (cfr. M. Mead, 1979, p. 14). Por ende, demuestran más capacidad en la distinción de los colores y presentan menos incidencia de daltonismo o confusión perceptiva de colores que los hombres. Mientras, el tamaño cerebral de la mujer es menor que el del hombre. Y adicionalmente, los hombres poseen mejores facultades motrices y mecánicas, pero en ellos la mortalidad es más elevada que en las mujeres.

En los EE.UU. las niñas comprendidas entre las edades de 6 y 15 años demostraron tener más flexibilidad adaptativa que los niños. Ambos sexos disminuyen esta capacidad hacia los 12 años, de manera que la variabilidad de movimientos físicos en el espacio disminuye con la edad, y también se reduce el tiempo de decisión (cfr. Roebuck Jr., Kroemer y Thomson, 1975, p. 190).

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO 6

CATEGORÍAS CULTURALES DE LA COGNICIÓN EN LA PERSONALIDAD

Elementos conceptuales

Las categorías culturales refieren a clasificaciones de orden cognitivo y del pensamiento transmitido de generación a generación. Son un instrumento por cuyo medio los comportamientos sociales adquieren reconocimiento orgánico. Esto es, mientras que la cultura suele representarse como una categoría superorgánica, con existencia autónoma o de producto (cfr. Esteva, 1984, pp. 63-80), este último es, asimismo, el resultado de un proceso cognitivo o de conocimiento derivado de la acción humana. En el punto donde la cultura es un proceso en acción se convierte, por eso, en desarrollo orgánico del conocimiento específico que permite actuar desde uno mismo sobre el ambiente: personas, naturaleza, cosas y objetos, aldeas, pueblos y ciudades, sociedades y grupos, en definitiva, el medio por el que vivimos y donde, asimismo, vivimos.

Según eso, las categorías culturales permanecen interiorizadas en los seres humanos en forma de conocimiento, y se aprenden por medio de sistemas de socialización. En su aprendizaje, el individuo las adquiere en forma de técnicas de comunicación social y con el ambiente en el que realiza su existencia. Por ende, esta comunicación incluye tanto un sistema de normas como un sistema de conocimiento. Ambos últimos poseen un carácter, a la vez, 1) acumulativo en el tiempo y en el espacio, 2) selectivo en la experiencia y 3) expansivo en la historia.

Digitalizado com CamScanner

O sea, 1) con el desenvolvimiento de la edad el individuo allega nuevos recursos a la esfera del conocimiento y reconoce por ello una experiencia cada vez mayor en términos culturales tanto como vitales. Su filogenia, sus intuiciones primeras, sus instintos y necesidades maduran hasta hacerse con su sociedad y con su cultura. 2) En sus relaciones con otros individuos y con una sociedad en concreto, cada persona selecciona sus asociaciones afectivas, tanto como atiende a sus intereses particulares, y en el curso, ciertamente ontogénico, de esta realización adquiere el sentido de la realidad y juicios de valor sobre ésta; desenvuelve su participación social específica en forma de funciones de rol y de estatus. Y 3) como quiera que la cultura tiene, a la vez que un recorrido circular o periódicamente repetitivo, por lo menos en algunas de sus partes y mientras no se modifica, y mientras al mismo tiempo recorre un discurso lineal o progresivamente sometido a cambios en el tiempo y en el espacio, parece también incuestionable que su carácter histórico más dinámico reside en el hecho de que su estructura general se agranda continuamente, tanto como se agrandan las redes de su estructura social.

Conforme a éstas, que son cualidades específicas, las categorías culturales de la personalidad aparecen situadas en el ámbito de su organización mental, por una parte, y desde ésta actúan en forma de reacciones químicas sobre el organismo y sobre el psiquismo. Ambas, mente y psiquismo, trabajan de consuno; son algo así como un concierto interior o sensitivo en el que los diferentes componentes, orgánicos o del cuerpo y superorgánicos o de la cultura, se hallan simbiotizados a lo largo de una relación inextricable hasta constituir una dimensión química, en un caso, y en una dimensión psicológica, en el otro. De hecho, se trata de una relación específica basada en el principio de que el conocimiento actúa como una técnica de gobierno de la conducta. Mientras tanto, esta experiencia con la realidad externa la sensualiza y la convierte en sistema de personalidad.

Esta perspectiva nos permite entender que lo orgánico, el organismo humano y la naturaleza externa, funciona mediatizado por lo superorgánico o perteneciente a la cultura, de manera que esta última es tanto una categoría cognitiva o del conocimiento como es también un modo de transformar a la misma naturaleza, aquí entendida como un conjunto de recursos vitales que, combinados con la cultura, hacen posible la existencia histórica y funcional del hombre.

Cuando se dice que el pensamiento humano es cultura, podemos añadir que es también una forma de cultura, no necesariamente toda, pues la totalidad cultural es equivalente a una suma de redes cognitivas y de contenidos estructurados distribuidos socialmente. En este caso, el pensamiento es, sobre todo, un fenómeno intelectual y, más que colectivo, individual. Por añadidura, el pensamiento humano es, en este punto, un medio de categorizar el conocimiento sobre lo orgánico y sobre lo superorgánico, y en este extremo pensar es equivalente a estar en condiciones intelectuales de seleccionar y expansionar los productos cognitivos.

En este sentido, cognición y personalidad corren juntas una suerte de discurso histórico cuyo itinerario tiende a estar concertado o en reequilibrio constante y hasta relativamente simultáneo. Ciertamente, se trata de reacciones que ocurren entre sí, de manera que la organización psíquica refiere a un componente mental que integra la percepción del medio con la retroacción química u orgánica de éste en la personalidad. Siendo así, es fácil colegir que, mientras la personalidad está constituida por elementos cognitivos, al mismo tiempo los posee de índole emocional.

Con esto en mente, y como señalara Opler (cfr. Honigman, 1975, p. 618), desde el punto de vista antropológico lo cognitivo y lo emocional no pueden estudiarse por separado cuando se piensa en términos de comportamiento. Este es un punto de encuentro que resume ciertamente el enfoque antropológico en lo que atañe a sus contenidos psicológicos.

En estas condiciones, parece evidente que los materiales cognitivos son psicológicamente importantes en la medida que aportan un contexto cultural concreto al estudio del sistema de acción de la personalidad. Básicamente, se observa que las motivaciones sociales del individuo se manifiestan en función de su orientación para el logro de objetivos adscritos al equilibrio psíquico, de manera que el comportamiento es, asimismo, tanto conocimiento de sistemas técnico-normativos como reacción orgánica a su experiencia. Así, las funciones cognitivas hay que entenderlas como decisiones que, además de registrar un sistema de comportamiento, refieren a un lenguaje, esto es, a un instrumento decisivo en lo que hace a la construcción del pensamiento.

La formación de la personalidad aparece, pues, grandemente influida por los patrones culturales que regulan el comportamiento social, pero es indudable que, para ser efectivos, dichos patrones deben ser objeto de transmisión de una generación a otra por medio de los procesos de socialización en el período infantil, sobre todo. En este caso, es notorio que el aprendizaje incluye tanto enseñar como motivar al individuo, e implícitamente supone

Digitalizado com CamScanner

adquirir conocimiento. Aprender y pensar son formas intrínsecas de la inteligencia, de manera que, si pensar es reflexionar y categorizar la conducta propia con referencia específica a un proceso, digamos, natural, como el del crecimiento vegetal o de otro artificial como el de la producción de un invento, entonces, y como señala Price-Williams (cfr. 1978, p. 595), la cuestión de pensar puede consistir en plantearse uno hasta qué punto una reflexión intelectual supone utilizar la noción de una experiencia anterior que nos ha sido transmitida por socialización de padres a hijos, o de maestros a discípulos, o de unos colegas a otros. En este particular, el problema consiste en saber hasta qué punto pensar es equivalente a decir o a pensar lo que otros le han comunicado a uno, o hasta qué punto eso es parte de una inferencia original que, en cualquier caso, tiende a articularse como un conocimiento vinculado con la experiencia que se desprende del conocimiento inteligente de la realidad.

La posición del conocimiento en la estructura de la personalidad tiene, como vemos, un carácter contextual significativo. Pero para ser, además, estratégico es indispensable que se manifieste en forma de comportamiento. El proceso de aprendizaje es, en toda cultura, previo a la misma aplicación individual del conocimiento, sobre todo cuando tenemos presente el hecho de que el individuo humano se distingue de otros en la esfera del reino animal por su desamparo inicial y por la necesidad de desarrollarse orgánicamente durante un cierto tiempo hasta conseguir su autonomía motora. Como es obvio, este proceso se caracteriza por ser de aprendizaje de técnicas y de normas, de conocimiento sobre cómo vivir y reproducirse. La repetición de este conocimiento como mecanismo de seguridad en los individuos se convierte en costumbre, en hábito y, comúnmente, en estilo cultural.

Por lo mismo, la experiencia cognitiva es asunto indispensable en la formación del pensamiento que permitirá actuar sobre el medio vital. Los recursos mentales y psíquicos se obtienen, pues, a través de períodos de aprendizaje que en las culturas complejas avanzadas, urbano-industriales, son más largos que en las llamadas primitivas. El lenguaje, en este sentido, es fundamental para organizar el pensamiento, y por ello reconoce un gran número de experiencias culturales, aunque no todas, pues mientras existen operaciones mentales relativas a manipular, escoger o colocar objetos y cosas que no figuran en el sistema lingüístico, como, por ejemplo, cuando se dice (cfr. Price-Williams, 1978, p. 597) que mientras los *tiv* de Nigeria tienen la experiencia del triángulo, en cambio, y por carecer de una palabra para designarlo, lo describen con la idea de objeto formado por tres esquinas cuadradas, al mismo tiempo se supone que dicha organización no está formada únicamente por el lenguaje, pues también lo está por una clase de experiencia consistente en que, mientras percibe los objetos, algunos de éstos no están necesariamente reconocidos en el lenguaje habitual del común social. Para estarlo, es indispensable que se conviertan en conceptos de conocimiento transmitidos por medio del aprendizaje. Este sería el caso de los innumerables inventos que aparecen en el mercado del consumo y que antes de adquirir legitimidad lingüística deben pasar por el filtro del conocimiento organizado y comunicado.

Por lo mismo, las palabras dadas a máquinas, artículos y productos en nuestras sociedades adquieren valor lingüístico luego de pasar por la prueba ineludible de su consumo social, de manera que antes de ser conocimiento lingüístico aparecen como conocimiento puramente virtual. Por esta razón, si el comportamiento se aprende mentalmente, entonces lo importante es determinar qué es lo que se aprende (cfr. Gladwin, 1964, p. 169), y para qué se aprende. Y más también, cuánto de este conocimiento ha sido convertido en concepto integrado de la conducta. Detectar, por ejemplo, un objeto de forma triangular no significa necesariamente nombrarlo como triángulo, especialmente cuando pensamos que tres esquinas cuadradas pueden representar una experiencia diferente a la experiencia geométrica unívoca del triángulo como concepto lingüístico. En este caso, aprender a pensar un triángulo no es lo mismo que reconocer su experiencia conceptual como objeto cultural. Tres esquinas cuadradas pueden ser parte de un registro lingüístico que no es necesariamente igual a un triángulo.

Conforme a estas premisas, los procesos cognitivos se nos presentan como organizaciones mentales vinculadas a lo abstracto o superorgánico, de manera que para completarse de un modo psicológico es necesario que pasen por el filtro de la actividad individual (cfr. Price-Williams, 1978, p. 587); o sea, es necesario que se conviertan en reacciones orgánicas o propias de un sistema de personalidad, con lo cual es obvio que el comportamiento psicológicamente significativo consistirá en transformar la cognición en proceso, en comportamiento social. Así, más que referirnos a un modelo etnográfico, a la cultura entendida como una organización abstracta o superorgánica, lo que hacemos es estudiar los efectos de esta organización cognitiva en la vida mental y en la personalidad.

En este planteamiento se nos aparece claro que, al hablar de

Digitalizado com CamScanner

personalidad en sus relaciones con lo cognitivo, nos referimos a interacciones que ocurren entre dos sistemas que designamos, asimismo y respectivamente, como superorgánico y orgánico. Aunque ambos sistemas pueden ser estudiados uno aparte del otro, lo cierto es que en la realidad cotidiana de la conducta existen, de hecho, simultáneamente simbiotizados por medio de una trama de comunicación que los hace inextricablemente posibles.

Viéndolo así, el ambiente cognitivo es equivalente a la noción de cultura interiorizada en el individuo. Por lo tanto, es una forma mental que en el individuo se registra como una experiencia, que cada persona expande según su capacidad social y según su inteligencia adaptativa. En este sentido, mientras la cultura es el componente principal del pensamiento, la personalidad es una clase de formación psíquica en la que la cognición como praxis del comportamiento implica sentir, sensualizar y emocionalizar los elementos que lo componen. Esto se hace por medio de su experiencia.

En muchos sentidos, lo que aprende cada individuo es parte de su personalidad, y en tal extremo su expresión conductual es compartida con otros individuos de su sociedad. La adaptación social es, entonces, parte del sistema de aprendizaje. Mientras tanto, la significación psicológica de sus componentes cabe entenderla en la conexión que se da entre la personalidad y el lenguaje connotativo que resulta de las reacciones a los objetos.

En términos psicológicos estas reacciones son equiparables a emociones conexionadas con la expresión conductual de lo cognitivo. Por estas razones, el lenguaje tiene mucho que ver con las ideas, y hasta con los problemas individuales y de la sociedad. Empero, y como ya señalábamos, el lenguaje no es toda la realidad cognitiva, y tampoco es equivalente a la asunción de la estructura de personalidad.

Básicamente, y en cuanto la cultura es un fenómeno cognitivo, lo importante es saber qué parte de ella interviene decisivamente en la personalidad. En este punto, para nosotros vale la idea de que lo sustancial está constituido por las reacciones o comportamientos sociales que resultan de la experiencia de las representaciones cognitivas. Según eso, el individuo es el material de referencia para entender esta representación psicológica del conocimiento, porque es también el que se moviliza psicológicamente.

De este modo, si bien el lenguaje es una categoría cognitiva principal del pensamiento, sin embargo, desde el punto de vista de la personalidad en la cultura no es una función psicológica-

mente decisiva. De hecho, se concentra más en ser un dominio de la comunicación y de su semántica que una dimensión de la personalidad. La noción que aquí efectuamos del lenguaje consiste en representarlo como un vehículo de transmisión de ideas y del pensamiento indígena, propio, además, de una cierta identidad cultural, que, sin embargo, y a los efectos de una repercusión psíquica estable de la personalidad, es insuficiente. Siendo su campo de acción estricto la comunicación y el pensamiento, y siendo que sus contenidos no tienen un carácter universal por ser específicos, carecen de la universalidad que sí, en cambio, poseen ciertos objetos materiales de difusión mundial como pueden ser, por ejemplo, el automóvil o la aspirina. Por añadidura, sin embargo, las expresiones semánticas del lenguaje aportan conocimiento sobre la personalidad y forman parte de la realidad psicológica de los individuos.

Enmarcados por estos límites, y respecto del conocimiento de la personalidad, en su actividad conductual y en lo que tiene de estabilidad histórica relativa, la cognición hay que pensarla, por otra parte, como un estilo conceptual que, mientras representa una forma de filosofía social o de un común étnico, refiere también, por eso, a actitudes y a preferencias, a condicionamientos que se ejercen sobre las formas de percibir, pensar y resolver los problemas que se le plantean al individuo. En tal caso, el estilo a que me refiero tiene que ver con el *ethos* de una cultura, y cabalmente hay que pensar ésta como una síntesis de su etnociencia, de su ética y de su estética. Es en el ejercicio de estas funciones de la cognición donde la estructura de personalidad adquiere su significación y desarrollo específicos.

Desde luego, las relaciones entre lo cognitivo y la cultura se transforman históricamente en ciertos puntos del *eidos*, cuando las comunidades humanas cambian sus adaptaciones y cuando, asimismo, modifican los contenidos de sus aprendizajes. Esta vendría a ser una experiencia de paso, prevista en los desarrollos evolutivos de la vida mental, que Berry y Dasen (cfr. 1974, p. 11) definen como la coyuntura que permite pasar del estadio primario, si se quiere propio de la razón infantil, de la percepción y de lo sensorial al estadio de una interpretación del mundo donde la personalidad establece un compromiso entre la cultura como dominio de la razón adulta y la psiquis como realización individual de este dominio.

El estudio de esta última clase de razón es un estudio de filosofía social, caracterizado por el principio de que los comportamientos son, además de técnicas de conocimiento aplicado, con-

Digitalizado com CamScanner

ceptos organizados sobre la existencia, conceptos, asimismo, a partir de los cuales se rigen los valores implícitos por cuyo medio se juzgan e interpretan los conocimientos y la conducta individual y de grupo. En términos de personalidad, esta perspectiva incluye, sobre todo, el principio de que los modelos cognitivos son, como se ha dicho en otro lugar (cfr. Berry y Dasen, 1974, p. 12), esencialmente adaptativos.

En esta línea, si hay grupos e individuos que, comparativamente considerados, son más hábiles que otros en ciertas operaciones cognitivas, entonces, y como indican Berry y Dasen (1974, p. 12), el problema cognitivo, y en cierto modo también el intelectual, consiste en saber en qué son más competentes unos individuos y grupos que otros en la manipulación de los mismos objetos. Esta es, a la vez, una cuestión de inteligencia y de aprendizaje, pero lo es también de cultura en su dimensión de etnociencia. Y, en todo caso, es un fenómeno históricamente adaptativo.

No obstante, cualquiera que sea el caso, sea capacidad para el pensamiento lógico abstracto o trátese de capacidad para lo concreto, lo cierto es que, en materia de personalidad, nuestra problemática se distingue por el hecho de que permite pensar que la concepción del mundo implícita en un *ethos* supone, también, la posesión de unas determinadas cualidades y aptitudes de la inteligencia que en su ejercicio pasan a ser fundaciones psíquicas de la personalidad.

Conforme este enfoque de las diferencias etnográficas se aplica también a la personalidad, es indudable que esta última corresponde a una experiencia marcada tanto por la individualidad personal como por la individualidad colectiva de las culturas. De este modo, advertimos variabilidad y diferencias en los procesos cognitivos que conducen a la formación de la personalidad. Por ello, nos interesamos por dichos procesos sólo en la medida que contestan empíricamente nuestras preguntas sobre adaptaciones referidas a emociones y a motivaciones, pues, en la medida que ambas corresponden a contenidos culturales diferentes, los procesos y sus productos son también distintos. El proceso que los hace diferentes se traduce, por eso, y significativamente, en una forma última, la de personalidad.

Ampliando un algo los señalamientos de Berry y Dasen (1974, p. 7), fenómenos tales como inhibición de impulsos, concentración perceptual y desarrollo relativo del pensamiento original, suelen ser específicos porque son, asimismo, específicos los procesos culturales y sus organizaciones mentales. En este contexto, es evidente que mientras las categorías fenomenológicas conciernen a conocimientos adaptativos y, por lo tanto, varían en el espacio y en el tiempo, también las explicaciones referidas a la existencia y a la percepción de los ambientes en que ésta ocurre, en términos de personalidad, son relativas a las asociaciones afectivas, individuales y de grupos que se realizan en dichos ambientes.

Es así evidente que las relaciones entre lo específicamente mental y lo psicológico corresponden al carácter de los contenidos culturales, de manera que los vínculos entre cognición y personalidad consisten en determinaciones que pasan por las fijaciones mentales del ambiente en el individuo, y asimismo por la transformación de aquél en formas propiamente psíquicas.

Racionalidad cognitiva y personalidad

Cuando establecemos diferencias entre razón infantil y razón adulta, es obvio que nos referimos a las etapas específicas de la ontogenia y al punto en el cual ésta alcanza su madurez, antes de su finalización en la muerte. Básicamente, sabemos que la personalidad obtiene su cohesión a partir de su autonomía social, esto es, conforme el individuo es plenamente aceptado en las funciones económicas y de representación de estatus en su sociedad.

Al iniciar esta vinculación responsable con su sociedad el individuo ha obtenido el conocimiento adecuado, por lo menos a las necesidades de reproducción de su grupo social de referencia, de manera que estas necesidades hay que considerarlas, también, como formas de realización de las necesidades individuales. En esto reside la orientación adaptativa que marca el nexo mutuo de unión del individuo con su grupo social. De este modo, la personalidad es un sistema de organización psíquica de estas referencias, y en este sentido tampoco cabe pensar que todos los individuos son iguales en términos de adaptación y de racionalidad.

El desarrollo de estas dos últimas conexiones es una cuestión de proceso, y también lo es de identificaciones a la vez cognitivas y psíquicas. Por ejemplo, es obvio que en la época primera de la infancia la adaptación tiene un carácter específicamente delimitado por el desamparo y la dependencia física del sujeto infantil, y es también cierto que en ésta la racionalidad todavía no ha sido completada. El proceso que conduce a la racionalidad específica en una cultura es un proceso marcado por la edad social, coincidente en gran manera con los grados de adquisición de una autonomía personal, asimismo identificada por la aptitud en el traba-

Digitalizado com CamScanner

jo y por la capacidad de autosustentación biológica inherente en el individuo. Llegado a esta fase, el individuo no sólo evidencia un desarrollo de la racionalidad, sino que también ha adquirido un desarrollo psíquico o de personalidad adulta.

Si como advierte Bock (cfr. 1980, p. 24), en nuestra cultura los modos de vivir guardan estrecha relación con la ciencia, y si la Astrología ha dejado de ser una creencia religiosa, y si a pesar de todos los avances científicos alcanzados encontramos diferencias en los grados de proyección de la racionalidad, es también cierto que en materia de personalidad las diferencias pueden ser tan variadas como resultan serlo las adaptaciones al rol y al estatus.

Quizá en este punto podríamos admitir una diferencia entre lo que es propiamente la orientación del carácter social, digamos, el logro de estatus, y las adaptaciones individuales a los medios para conseguirlo, verbigracia, inteligencia, educación, riqueza, clase social, etnicidad e integración. Digamos que, en este sentido, más que grados de racionalidad lo que se darían serían grados de adaptación o de frustración, según los casos, de la personalidad a los objetivos implícitos en las motivaciones sociales que se dirigen al logro del estatus.

Mientras la cognición y grados de entrenamiento aplicados al comportamiento impondrían límites a los logros personales en lo que hace al estatus, la personalidad registraría los sucesos de esta cognición en términos de inteligencia y de psiquismo. En cierto modo, se trata de reacciones emocionales, de impulsos más o menos reprimidos, de sentimientos expelidos o retenidos, según los casos, y en suma de constitución y de energía, de pasividad o de actividad en función de adaptaciones personales al sistema social de la cultura.

El hecho es que mientras reconocemos la existencia simultánea de orientaciones abstractas o propias de la ciencia o de la filosofía y de orientaciones concretas o específicas de la praxis sobre personas y sobre cosas, al mismo tiempo admitimos que estas diferencias comienzan a destacarse en forma de procesos que ocurren a lo largo de la misma ontogenia, que supone una influencia marcada por lo concreto y una fase posterior o adulta dominada por la alternancia optativa entre lo concreto y lo abstracto.

En realidad, se sabe que en los primeros años del individuo éste tiende a ser más concreto que de adulto, precisamente porque su sistema de seguridad personal depende del grado en que satisface necesidades primarias. En este período lo encontramos

situado en una posición semejante a la de un individuo cuya existencia está orientada hacia la solución de problemas de carácter inmediato. Por ello, su racionalidad es un reflejo relativo del realismo adaptativo que sugiere el carácter de relación inmediata que tienen sus necesidades personales.

Respecto de su estructura de personalidad, ésta es también una forma de primariedad en fase de desarrollo hacia las condiciones que hacen posible su entrada en el discurso de la inteligencia decisoria y un cultivo emocional más controlado por las normas. La racionalidad máxima, aunque es culturalmente específica, corresponde, pues, a la etapa en que están más desarrollados el conocimiento práctico y la abstracción teórica sobre éste y la existencia. Por eso, podemos entender que a partir del dominio de lo concreto, ocurrido en nuestra experiencia generalmente después de los seis o siete años, es cuando se inician los procesos que conducen a la abstracción organizada o consciente. Es en dicho momento cuando comienzan a formularse combinaciones intelectuales de carácter teórico, y es aquí cuando se inician contactos, más o menos reales, de manipulación tentativa del trabajo y de las iniciativas y estrategias propiamente personales.

Este comienzo del proceso desarrolla la racionalidad, y ésta es concomitante con un primer sentido de la experiencia social o, de hecho, con los primeros análisis sobre la existencia y sobre el sentido de las contradicciones. Los recursos de esta racionalidad son, a la vez, orgánicos y superorgánicos, y los grados de cognición que se alcanzan son una función de la división del trabajo, especialmente en los pueblos primitivos, en un caso, y de ésta con el proceso de educación formal o escolar en las sociedades avanzadas.

Así, los procesos de abstracción o de racionalidad consciente son diferentes según sea la complejidad relativa de la estructura social y económica y, con ésta, de la división técnica del trabajo y de sus expectativas de comportamiento. En este caso, las racionalidades serán específicas a la especialización social del trabajo, de manera que un agricultor, aun cuando se identifique con medios altamente mecanizados, producirá racionalidades específicas diferentes a las de un técnico en diseño, a las de un comerciante o a las de un funcionario empleado en la Administración pública.

Según eso, lo concreto de cada manipulación social de la realidad es un aspecto del entramado de la racionalidad activa de una sociedad. La actividad social conexionada de los individuos que constituyen el grupo de referencia sirve para transformar este entramado en un proceso de racionalidad, de manera que los

Digitalizado com CamScanner

planos dinámicos de la cognición se sustentan en la experiencia social de dicha cognición.

Sobre la base de que esta cognición es una realidad cultural específica que se significa por medio de las actuaciones sociales de los individuos, la personalidad de éstos es una función relativa de la experiencia social aplicada que emerge del conocimiento, en este caso en estado de relación permanente con las operaciones de la existencia individual. De este modo, mientras sabemos que entre los *tiv* de Nigeria un niño, hacia los diez años, comienza a desarrollar formas de abstracción (cfr. Price-Williams, 1978, p. 591), también sabemos que a partir de este momento su estructura de personalidad también actuará específicamente sobre el conocimiento de varias maneras: ejerciendo impulsos relativamente controlados sobre su realidad, con logros y frustraciones, con emociones derivadas de sus relaciones sociales con otros individuos, con evocaciones tristes o jubilosas, y con funciones relacionadas con la experiencia simbólica de su sociedad, entre las cuales hallaremos fantasías, sueños, ilusiones, obsesiones y neurosis.

Estas experiencias habrá que entenderlas tanto como formas de cognición como formas de personalidad, y en cada caso las encontraremos vinculadas con procesos de manipulación y de percepción experimentales de objetos y de personas. Según sean las edades en que se efectúan estas experiencias y su relativa capacidad de asociación con otros individuos en el dominio de su ambiente, así serán también los grados de racionalidad alcanzados por el individuo en su sociedad. Esta última será, pues, una función del proceso de identificación relativa del conocimiento social en el individuo, y en conjunto habrá que considerarlo vinculado con el ajuste a la experiencia de cada estilo cultural.

En cualquier caso, es obvio que la dicotomía formulada, concreto-abstracto, no es necesariamente válida en todas las situaciones perceptuales, pues, como ha señalado Price-Williams (cfr. 1978, p. 598), puede ser poco relevante en algunas culturas. En Guatemala, por ejemplo, una vela y una bombilla para un niño, aunque las reconocía como diferentes, eran funcionalmente semejantes porque en cualquier caso daban luz. Mientras tanto, el niño podía distinguirlas como objetos diferentes y colocarlos en posiciones distintas en el espacio, de manera que, como nos amplía este autor, el significado de la abstracción hay que entenderlo como parte de los sistemas de pensar culturalmente institucionalizados. Éstos, a su vez, incluyen la capacidad mental para aprender, para manipular objetos y para adaptarse a los procesos de resolución de problemas.

Cualquiera que sea la forma de este proceso, son los contenidos culturales obtenidos por el individuo los que adquieren prioridad y se manifiestan como énfasis sobre los cuales cada sociedad se esfuerza en integrar a sus miembros infantiles en la racionalidad adulta. Para el caso, esta racionalidad específica se supone que se reflejará en forma coherente sobre las expresiones de personalidad. Por eso, el que no exista distinción entre un triángulo y un círculo entre los *kpelle* de Liberia (cfr. Cole, 1978, p. 616), no implica, por otra parte, una inferioridad racional; más bien supone énfasis en ciertas adaptaciones culturales específicas de la racionalidad.

Si el campo ideacional es, por otro lado, ciertamente importante en lo que hace a la construcción cognitiva, lo es también en lo que concierne a la orientación y despliegue de la personalidad. Así, desde una perspectiva conductual, la ideación cabe pensarla tanto en términos de una función lingüística como es, asimismo, parte de la organización del conocimiento. Al incluir éste creencias, valores, habilidades intelectuales y emociones (cfr. Kokot, Lang y Hinz, 1982, p. 330), acaba configurando también una construcción de personalidad, especialmente porque, de hecho, ésta resulta ser una combinación de *eidos* y de *ethos*, con lo cual podemos entender que, en este punto, adquieren interacción indisoluble la vida intelectual o cognitiva, por una parte, y la vida socioemocional de la personalidad, por otra.

Como han destacado Berry y Dasen (cfr. 1974, p. 2), las cualidades que definen las diferencias entre *ethos* y *eidos* pertenecen, en el primero a la organización del instinto y de las emociones individuales y a las funciones cognitivas, por el otro lado. Así es como resulta obvio que la noción del *eidos*, cognición, debe ser incorporada a lo que es propiamente el discurso social y psicológico del *ethos*. Ambas son dimensiones inextricables entre sí y fundan, asimismo, procesos que, aparentemente distintos, son, sin embargo, una sola funcionalidad en la realidad individual y del proceso social. En estos términos, al formalismo cognitivo, basado en la etnociencia o clasificación nativa de la realidad expresada, asimismo, en el discurso lingüístico, en los estudios de antropología psicológica se añade el conocimiento del discurso real de la conducta, que se expresa mediante las construcciones mentales aplicadas al control instrumental de la realidad, tanto como incluye las reacciones orgánicas —emociones, impulsos y sentimientos— del individuo a dicha realidad. Dichas reacciones son, asimismo, registradas en forma de psiquismos propios de la personalidad considerada en su dinámica social, en su registro y

Digitalizado com CamScanner

organización de la experiencia de la individualidad psíquica. Mientras esta experiencia existe, al mismo tiempo es nombrada en función de otra forma de conocimiento, con lo cual resalta que aquí no se supone inferioridad racional, sino más bien énfasis en ciertas adaptaciones específicas de la racionalidad. En este particular, lo que importa es reconocer que toda forma de experiencia es, por lo menos, pensada y tiene su nombre, es nombrada y adquiere connotación lingüística en la medida que es un conocimiento integrado en una cultura.

Aquí subrayamos el hecho de que, en cualquier caso, la estructura de un sistema abstracto en términos de la racionalidad específica de nuestra cultura suele unificarse por medios simbólicos (cfr. Gladwin, 1964, p. 170). Esto supone que si conexionamos lo abstracto con lo concreto obtenemos una concepción gestáltica de los sistemas racionales.

En ciertos casos, la diferencia entre racionalidades occidentales comparadas con otras, por ejemplo, ágrafas, consiste en que mientras estas últimas operan de modo básicamente inductivo, y por lo mismo resuelven los problemas sobre la marcha, o sea, en función del surgimiento consciente, pero incidental, de éstos a partir de una experiencia accidental, los primeros, en cambio, actúan, como señala Gladwin (1964, p. 170) de un modo esencialmente deductivo, esto es, son formas derivadas de un plan donde las soluciones a sus problemas resultan ser equivalentes a pensamientos de experiencia apriorizados.

Mientras los pueblos ágrafos suelen resolver sus problemas mediante la aplicación de una racionalidad consistente en que la Gestalt mental es una especie de configuración que se va llenando de contenidos a medida que van ocurriendo los acontecimientos, en cambio los pueblos europeos occidentales acostumbran a prever éstos mediante la recapitulación de procesos lógicos apriorísticamente presentes donde los acontecimientos que se dan a partir de la aplicación de estos conocimientos abstractos se convierten en pruebas experimentales conducentes a la verificación de una teoría que comienza siendo una abstracción porque es, esencialmente, deductiva. Se convierte poco a poco en inductiva y concreta a medida que opera el seguimiento de sus porciones aleatorias durante la prueba empírica. Antes de que eso ocurra, la prueba Gestalt no habría previsto los azares de su experiencia en su totalidad. Este sería el caso, por ejemplo, de la Astrofísica y de los inventos de estructura interdisciplinaria.

De hecho, entonces, los pueblos ágrafos piensan empíricamente, o sea, conforme se produce la experiencia. La condición primaria de lo concreto cuando los problemas se resuelven conforme va produciéndose la experiencia impone, pues, un carácter específico a dicha experiencia. O sea, aparte de ser eminentemente cultural y relativa a tiempo y espacio, y por eso étnica, es también única, de manera que lo concreto es aquí una referencia tanto inductiva como etnográfica, en todo caso cultural única.

Para ser universal debe adquirir este carácter deductivo y abstracto en el que se mueven grandes números de conocimientos en la racionalidad europea. En lo fundamental, la universalidad cognitiva tiene que ver, sobre todo, con lo abstracto y, como lo define Gladwin (1964, p. 173), para que tenga ubicación universal es indispensable que tenga como punto de partida la existencia de un plan previo. Inicialmente, la acción ocurre en un futuro; lo que vaya a darse en forma de experiencia concreta se habría pensado antes de que ésta ocurra.

Estas diferencias de racionalidad tienen efectos indudables en la personalidad. De alguna manera ésta las refleja en forma de conducta. Una mayor objetividad por parte del europeo y una mayor sensualidad primaria por parte del ágrafo se encontrarían en dichas diferencias.

Estas particularidades en las diferencias cognitivas tienen que ver también con diferencias perceptuales. Así, debido a que en las sociedades occidentales las experiencias apriorísticas, las que se manifiestan en forma de un plan cuya lógica es sólo un modo mental de experiencia todavía no suscrita por su correspondiente acción social, el desarrollo cognitivo consiste en pensar hechos aplazados, hechos que se dan dentro de una realidad mental producto de un proceso inteligente predictor donde la forma social de su ejecución es principalmente abstracta. En este sentido, mientras los pueblos ágrafos van de la experiencia de acumular detalles por percepción a la idea de pensarlos uno a uno, los pueblos occidentales van a los detalles sin haberlos percibido materialmente. Estos últimos siempre están obligados a probar lo que piensan, todo lo contrario de los primeros, que más bien tienden a pensar la explicación de lo que les es concreto, la misma experiencia de lo que viven.

Las consecuencias que derivan de este enfoque diferente de la realidad pensada, en relación con la estructura de personalidad, hay que entenderlas, entonces, en función de sistemas cognitivos que aluden tanto a una forma de organización mental de la realidad como a la influencia de aquélla sobre el sistema psíquico de los individuos en la sociedad. Básicamente, nuestro enfoque equivale a significar lo psicológico en la cultura dentro de los plantea-

Digitalizado com CamScanner

mientos antropológicos dominantes en esta clase de estudios, esto es, tanto vale estudiar cómo se educan los comportamientos para la vida social, a la manera de una observación que se aproxima al conductismo en el caso de M. Mead, como vale explicarlos según lo ha hecho R.F. Benedict acudiendo a una representación de Gestalt en forma estética o socialmente impresionista, como asimismo lo hace A. Kardiner al establecer el papel de las instituciones básicas durante el curso dinámico de la educación infantil y de las proyecciones de personalidad en las identidades psíquicas adultas; o como lo hiciera E. Fromm al significar la importancia específica del carácter social entendido como una función de las metas de finalidad por las que se guían los individuos en sus comportamientos personales.

En cada caso, en la antropología psicológica tienden a subrayarse, esencialmente, las reacciones sociales a las formas cognitivas que se transmiten, primero, a los miembros infantiles de las sociedades humanas y, segundo, los resultados psíquicos que se producen en los individuos como consecuencia de su percepción. Así, por ejemplo, en el caso de M. Mead, importaba saber cómo se comportaban en Melanesia las mujeres en comparación con los hombres, en especial hasta qué punto la estructura de personalidad de unas y otros consagraba el sello cultural del interés por la diferencia psicológica; R.F. Benedict diseñaba el carácter y la personalidad de los *kwakiutl* en los estados emocionales del potlatch; A. Kardiner establecía la influencia específica de las instituciones primarias en la socialización infantil y sus definiciones proyectivas en términos de personalidad adulta; y E. Fromm se ocupaba de la función de los ideales prácticos en la estructuración de las orientaciones sociales de la personalidad.

Este conjunto de comportamientos refieren a formas de conocimiento, y en tal extremo nuestro enfoque refiere a las formas de transformación psíquica de éste a partir de su experiencia en forma de acciones sociales. Los sistemas de transmisión del conocimiento, basados en el entrenamiento y en el aprendizaje de los contenidos y de las técnicas culturales de realización social son, por eso, formas de cognición que tanto adquieren su condición dinámica a través de las relaciones sociales como reflejan, asimismo, un proceso de personalidad a partir de su internalización en forma de estados psíquicos.

Dentro de esta dimensión de racionalidad es indudable que el sistema de personalidad se configura, primero, cognitivamente cuando pensamos en su transformación psicológica durante el período infantil y estadios siguientes, adolescente y adulto correspondientes al ciclo propiamente ontogénico. Así, la transmisión del conocimiento asume cualidades psicológicas cuando, transformado en acción social, es placentero o disgustante, produce confianza o desconfianza, despierta sentimientos y emociones, relaja o tensiona, desarrolla complejos de superioridad o de inferioridad, suscita agresión o motiva para ciertos estados de ánimo, o simplemente se limita a procurar adaptaciones entre iguales y entre individuos diferentes hasta predecir cuándo, dónde y cómo se despertarán impulsos, sentimientos y emociones de un signo determinado.

Según este planteamiento antropológico de la personalidad en la cultura, el papel de lo cognitivo no es precisamente el de descubrir su objetividad, sino el de establecer el carácter de las reacciones afectivas que resultan de su interacción. En tal extremo, la clasificación de los hechos en términos de personalidad, más que referirse a lo cognitivo como sistema de síntomas objetivos, refiere a lo subjetivo y, por eso, a las diferentes clases de afectos que derivan de la influencia de los significados en las situaciones sociales.

Este enfoque de lo cognitivo no refiere, pues, únicamente a conocimiento y a racionalidad; refiere, sobre todo, a modos de sentir la acción social que sucede a la aplicación de la cognición. En lo propiamente social de ésta lo significante son las influencias que ejerce sobre los sentimientos de las personas, de manera que, como ha indicado Forgas (cfr. 1983, p. 41), la cuestión semántica del discurso cognitivo en términos de personalidad no consiste en observar que, por ejemplo, uno no puede hacer objetivamente tal o cual cosa, sino que de lo que se trata es de explicar la aparente falta de confianza que expresa, verbigracia, el individuo cuando dice «¡no sé qué hacer!». Esto último hay que entenderlo de dos maneras: 1) cognitivamente como una confesión de ignorancia o 2) psicológicamente como una falta de confianza del individuo en sí mismo.

Es en este punto donde radica la diferencia entre cognición y su ejercicio psicológico aplicado. Y es también en el reconocimiento de esta diferencia cuando podemos entender que la misma forma cognitiva, observada psicológicamente desde la Antropología, puede significar que los extrovertidos demuestren poseer un mayor grado de confianza en sí mismos que los introvertidos (cfr. Forgas, 1983, p. 43). En este marco de interpretación podemos seguir ciertos efectos, entre otros, el de que, en ciertas situaciones, una misma cantidad y clase de información resulta tener resultados específicos diferentes en los introvertidos comparados

Digitalizado com CamScanner

con los extrovertidos, pues, mientras los primeros demuestran poseer una menor capacidad de afirmación, al mismo tiempo extienden la proyección de ésta a formas de acción en las que se revela en ellos un bajo rendimiento social. Esto es, sus relaciones con otros individuos se configuran en torno al escapismo personal y a niveles muy acusados de ansiedad (cfr. Forgas, 1983, p. 43). De esto resulta que las influencias cognitivas, psicológicamente consideradas, refieren también a las condiciones situacionales de la percepción. Por eso, e igualmente cierto, se demuestra en este caso que los estados depresivos tienen mucho que ver con deficiencias cognitivas y con escasos recursos sociales. De esta manera, y generalmente, una distorsión cognitiva acarreará dificultades adaptativas.

Situados en esta línea de aproximación, se demuestra que las reacciones afectivas tienen que ver con el conocimiento, por lo menos en algunos puntos de su acción. Así, se distinguen por el hecho de que ejercen influencias en varios sentidos. En uno de ellos se observa que los individuos poseedores de una mayor capacidad social se relacionan también con una mejor dotación cognitiva y son, por eso, propensos a destacar en lo que concierne a la elaboración de sus representaciones y estrategias adaptativas en su sociedad. Son, por ende, proclives a significarse porque son más críticos con su ambiente y distribuyen, asimismo, más equilibradamente que los menos dotados sus relaciones sociales y afectos (cfr. Forgas, 1983, p. 47).

Percepción y personalidad

La percepción actúa como un elemento decisivo en lo que concierne a las dimensiones y cualidades de la información. En este sentido, es importante la inferencia en la medida que no todos los objetos que conocemos lo son por percepción directa (cfr. Bock, 1980, p. 10). Asimismo, en la dimensión perceptual reconocemos que cada especie tiene su propia percepción especializada de su medio, y eso es posible en virtud de su organización sensorial y de la clase de experiencia que corresponde a sus adaptaciones en el tiempo y en el espacio.

Sobre la base de que la experiencia perceptual depende del sistema nervioso central y de la interpretación de un medio que, en el caso humano, es cultural, dicho sistema nervioso se ocupa de integrar la información que recibe de su ambiente externo y transforma ésta en un sistema codificado (cfr. Bock, 1980, p. 11).

La experiencia de esta relación entre el ambiente externo y el sistema nervioso central es un proceso de carácter simbiótico caracterizado por la integración en lo genético de lo cultural.

En términos de personalidad, la perspectiva más importante es de carácter cultural. Mediante ésta obtenemos el significado de las funciones sociales, y estamos en condiciones de entender dinámicamente el alcance de esta percepción. De hecho, los objetos con los que uno se comunica y relaciona son denotados e interpretados conforme a conceptos culturales. Según eso, lo que se percibe del ambiente hay que combinarlo con lo que se piensa, y ambos factores deben ser concordantes con la forma de acción que define la manera de percibir y organizar los objetos que entran en el contexto de nuestra información y experiencia.

Desde luego, la percepción del medio en el que vivimos o con el que nos relacionamos constituye parte de nuestro sistema de acción. Éste siempre se distingue por el hecho de que opera conforme a intenciones, a motivaciones y a metas de finalidad, con lo cual es obvio que también en éstas se hallan presentes unas técnicas y normas de aproximación a los objetos de percepción, tanto como sentimientos relacionados con su interpretación individual.

El resultado de esta combinación entre percepción y técnica de aproximación es tanto la producción de una experiencia mental como es, asimismo, una organización de contenidos culturales susceptibles de contribuir a reacciones concretas de personalidad. En este sentido, ninguna clase de percepción se da al margen de la consciencia ni de la memoria, porque éstas son interdependientes dentro de la realidad del medio en que uno vive (cfr. Nadel, 1955, p. 323).

Esto nos induce a pensar que las percepciones, en particular las que realizan individuos adultos, implican una cierta organización de la información y de su semántica. Éstas refieren a la expresión de un campo cognitivo donde la consciencia de este último implica también producir una explicación de las representaciones de la existencia. Por esta razón, la percepción del medio es también un valor cultural que, por lo mismo, contribuye a dotar de sentido a los objetos hasta incluso convertirlos en instrumentos de comprensión de la realidad del sujeto.

En tales términos, el valor dado a un objeto es una función de la consciencia específica adjudicada a dichos objetos, con lo cual la misma consciencia resulta ser un producto cultural. Esto indica que, una vez dada la experiencia cultural, no existe percepción mecánica pura. A partir de la relación de esta experiencia con la

Digitalizado com CamScanner

realidad ambiental, la percepción es significada y se convierte en un valor cultural. De este modo, si los objetos que se perciben tienen un valor cultural, las percepciones son maneras específicas de dotar de dirección o de finalidad la acción social de los individuos (cfr. Nadel, 1955, p. 330).

Al entenderlo así, parece ya indudable que los diferentes valores de que están dotados los objetos de la percepción constituyen en sí mismos una actividad del carácter social, y por eso se transforman en significantes activos de la estructura de personalidad. Dentro de esta perspectiva, la estabilidad conceptual de una percepción hay que considerarla como una función de la estabilidad relativa de la misma cultura. En este particular, y en estados de coherencia cultural o de adaptación individual, la percepción es siempre equivalente a un modo rápido de actuar en equilibrio con la realidad (cfr. Nadel, 1955, p. 362). Esta última es una forma de connotación y actúa dentro de la noción de que lo que se percibe debe ser conceptualmente simétrico con lo que se connota entendido como un apriori de significación.

Al actuar de este modo, la percepción de campo supone la estructuración de una configuración unitaria, pues, aunque exista en estado parcial dentro de una totalidad de proceso, sin embargo su forma proyectiva es gestáltica. Este viene a ser un modo de pensar orgánicamente la cultura, esto es, en el individuo a partir de sus actos sociales.

Por estas razones, las percepciones, sobre todo las visuales, se nos aparecen como formaciones conceptuales donde la experiencia sensual es transformada por la autoridad cultural en una experiencia propia de un sistema, asimismo, cultural. Mientras, el modelo que se define como propio de una autoridad cultural tiene un carácter, primero, superorgánico, pero sus formas de representación dependen de los accidentes ambientales, que, por otra parte, existen mentalmente apriorizados.

En lo psicológico, el contexto superorgánico sólo tiene sentido a partir de la realización social de los individuos. Este es el punto realmente significativo en lo que hace a la construcción de un sistema de personalidad en la cultura, y es también obvio que esta última se define por ser un material del conocimiento que, aplicado a la acción social, permite satisfacer las necesidades individuales como si fueran necesidades comprehensivas de toda una sociedad.

Estas son buenas razones para entender que las percepciones, por ejemplo, las de los colores, operan grandemente condicionadas por las experiencias culturales. En este contexto, entre los

dusun de Borneo un color amarillo puede ser designado con el nombre de bambú maduro, y después de un día de lluvia este mismo objeto es connotado dentro de la idea de que es equivalente a una luz solar plena. Igualmente, el azul correspondiente a un cielo claro y el verde intenso de la jungla son connotados con el mismo nombre (cfr. Williams, 1972, p. 215).

En esta cultura dusun los colores verde y azul suelen ser confundidos en uno solo, y una explicación que se aduce a esta designación tiene que ver con la idea de que genéticamente estos individuos carecen de ciertos pigmentos oculares que les impiden percibir visualmente las diferencias entre ambos colores. Sin embargo, cualquiera que sea la causa de esta fusión perceptual, lo cierto es que ambos colores son uno mismo, de manera que mientras percibir un color o un ambiente puede ser cuestión de herencia genética, la connotación de los objetos localizados en este ambiente dependen de una clasificación estrictamente cultural.

Para el caso, las percepciones humanas, distinguidas por su sentido cultural, tienen que ver con experiencias adaptativas concretas, verbigracia, los cazadores localizan mejor que los agricultores objetos a ciertas distancias. Y, asimismo, las gentes de las sociedades ágrafas tienen mejor visión que los individuos acostumbrados a vivir en sociedades industriales.

Ciertamente, entonces, se trata de percepciones entrenadas en el curso de su adaptación ambiental y confirmadas, por otra parte, en función de valores diferentes aplicados a la connotación. Las experiencias culturalmente condicionadas permiten sobrestimar o subestimar, según los casos, unas mejor que otras las mismas percepciones cuando éstas se consideran en función del modo de organizar y de significar las representaciones de la realidad. Así, la susceptibilidad a las percepciones guarda estrecha relación con los sistemas culturales, y éstos, asimismo, definen hábitos y contenidos de actividad, tanto como son maneras de entender el mundo, esto es, la visión que corresponde al ambiente donde se realiza la experiencia.

Es así posible entender que la idea diferencial de la percepción consiste, sobre todo, en comparar la influencia relativa que ejercen las influencias cognitivas. Por ejemplo, los modos de percibir el mundo los hispanoamericanos y los usitas. Los primeros mantienen una profunda relación con la naturaleza y tienden a sensualizarla y a espiritualizarla, incluyendo en ésta su dramatización dentro de un mundo que se vive en interacción constante con los signos de la naturaleza, en este sentido el tiempo de vivir

Digitalizado com CamScanner

se vive destacando de éste los valores profundos de la amistad, de la conversación y de la idea de gozar la vida intensamente. En cambio, los usitas observan la naturaleza racionalizándola como un objeto más de explotación objetiva en la que todo puede ser controlado y explicado, donde el tiempo es oro y donde el mañana es siempre, a ser posible, un acto inmediato que debe ser incluido en la agenda del ahora mismo. El tiempo aparece grandemente cuantificado, hasta poderse comprar y vender, ahorrar y gastar, y en todo caso tiende a ser medido (cfr. Ardila, 1982, pp. 68-70).

Como puede verse, estas representaciones de la percepción y de las cogniciones, y de su correspondiente núcleo de connotaciones, asumen significaciones comparadas de personalidad, en las que los hispanoamericanos no sólo son cognitivamente distintos a los usitas, sino que su sensualidad, sus emociones, sentimientos y fantasías se reconocen como experiencias psicológicas también diferentes. Este plano de referencias es el que permite entender que la cognición se localiza psicológicamente en el terreno de los comportamientos sociales de los individuos.

Percepción visual y experiencia ecológica

En la percepción de los objetos los seres humanos suelen recurrir al empleo de categorías clasificatorias, por cuyo medio las sociedades en que viven obtienen concordancias de sentido para sus miembros, especialmente en lo que concierne a la verificación de la experiencia social. Comúnmente, además, la experiencia visual de la realidad en el individuo humano incluye la combinación de tres funciones: el medio ecológico, la dotación biológica y sus disposiciones fisiológicas y la cultura específica de los individuos que realizan la percepción. Aunque estas tres funciones pueden considerarse por separado, y hasta corresponder a estructuras autónomas, sin embargo, el comportamiento perceptual del individuo las incluye en una unidad de cualidades inextricables. De hecho, y en general, la percepción humana se rige por este conjunto de referencias y éstas, asimismo, se definen por su adaptación a un sistema cultural semantizado.

De hecho, y físicamente considerada, la coloración viene a ser la cantidad de luz que refleja la superficie de un objeto a partir de su pigmentación. En este sentido, dicha coloración depende también de la visión del observador, y de hecho refiere a las cualidades de la luz emitida (cfr. Losey, 1974). Asimismo, y formalmente, los aspectos más importantes del color son: brillo, saturación y matiz (cfr. Sharpe, 1975, p. 2), y se añade que los colores cálidos, rojo y amarillo, entran más rápidamente en la percepción que los llamados, asimismo, colores fríos, esto es, azules y verdes. El rojo es, neurológicamente, más tensional que cualquier otro, hasta el extremo de que en las pruebas efectuadas con estudiantes se ha podido observar que éstos se mantienen más despiertos con ambientes rojos que con azules (cfr. Sharpe, 1975, pp. 82-86). Se dice, incluso, que el rojo afecta por igual a todas las personas, cualesquiera que sean sus edades y culturas. Por estar asociado con la vitalidad, su entrada emocional en las personas tiende a producir en éstas autoconfianza (cfr. Lüscher, 1977, p. 16). Para este autor, como sea que el color constituye una actividad autónoma que se dirige hacia el exterior, tiene poder de influencia sobre los animales y las personas, y en este sentido excita y multiplica la actividad (cfr. Sharpe, 1975, p. 172).

De hecho, el reconocimiento dado por algunos a estas experiencias físicas de los colores sería una de las razones por las que ciertos de ellos, los anteriormente señalados, se consideran como universales, hasta el extremo de que Lüscher habría afirmado (cfr. 1977, p. 45) que es un error explicar el mundo interno, el de los colores en este caso, por causas externas, pues según él (cfr. Lüscher, 1977, p. 151) vienen a representar algo así como un lenguaje interno o del inconsciente. Esto supone reconocer en los colores una especie de psicología universal, en el sentido de que su efecto es el mismo cualquiera que sea la cultura de los individuos que los perciben. Por ello, entiende Lüscher que la experiencia de los colores hay que situarla en el marco de cualidades que son universales, y éstas se configuran en torno a cuatro colores, rojo, amarillo, verde y azul. Se afirma, pues, que la presencia de estos colores en la percepción humana concede a sus emociones un carácter universal, y en tal caso Lüscher asume una concepción semejante a la del Psicoanálisis cuando éste defiende el principio de que, en los seres humanos, son universales ciertas experiencias emocionales y psicológicas, entre otras el complejo de Edipo y las etapas ontogénicas de la personalidad.

Es obvio que el color no desprende filosofía ni visión del mundo directamente, pero sí es cierto que los individuos y las culturas prefieren unos colores sobre otros. Y parece también casi obvio que, aparte de su percepción fisiológica, y mientras no es tratado en forma de una física mecánica, en los individuos humanos el color se comporta como una pura sensualidad y es, también, una opción estética. Asimismo, en el marco de una ela-

Digitalizado com CamScanner

boración sofisticada, los colores pueden tener temperatura y ser, por eso, considerados fríos; pueden tener peso y ser significados como pesados; y también pueden adquirir sonoridad, como cuando se denominan chillones; o referirse al gusto cuando se clasifican como cálidos.

Para significar las diferentes relaciones que configuran la percepción de colores en la experiencia humana, hemos establecido la figura de un apriorismo consistente en reconocer el hecho de que una cierta primacía le corresponde al efecto químico del color en la persona física, con lo cual la primera percepción tiene un carácter físico. En este sentido, los seres humanos elaboran sus connotaciones ópticas a partir de relaciones de su naturaleza con la naturaleza. Éste puede considerarse un proceso de carácter primario. En este punto, lo que se manifiestan son colores focales habitualmente percibidos en forma de sincretismos o de configuraciones semejantes a las de una Gestalt: la diversidad es aprehendida en forma de unidad. Es obvio, por eso, que a diferencia del enfoque científico que capta el color en función óptica graduada, o en términos de tono, luminosidad y saturación, la persona común percibe estas realidades en forma de integraciones totales y reacciona a éstas fusionando sus diferentes partes en una visión de totalidad.

Luego de haberse dado esta percepción básicamente fisiológica, se asume que la evolución cultural tiende a convertir los colores en sensaciones que corresponden, asimismo, a categorías estéticas y éticas en las que las emociones aparecen vinculadas con valores simbólicos de acción concertados con reacciones de personalidad. En esta permanente condición integradora de la cultura con la naturaleza, uno puede entender fácilmente el hecho de que la cultura organiza y significa la emoción óptica, y así en muchos casos y, a tenor de la forma como se percibe el proceso que lleva a las connotaciones cromáticas, la percepción individual del color se convierte fácilmente en una interjección óptica, asimismo, gobernada por los alcances simbólicos y connotativos que le son atribuidos por la cultura, y eso es muy cierto cuando entramos en el terreno de las reacciones emocionales.

Incluso es cierto que mientras se dice (cfr. Gregory, 1965, p. 119) que mezclar colores no es igual a mezclar luces, al mismo tiempo con esto se significa que la mezcla es en sí un acto cultural que rebasa a la misma percepción fisiológica natural. Esto supone la conversión de la experiencia lumínica en experiencia cognitiva. Aquí el individuo actúa en forma semejante a lo que supone una transformación y que, en otro contexto, Durand (cfr.

1981, p. 260) designa con el nombre de «realismo sensorial y de las representaciones». Según eso, en este punto nos encontramos en situación de reconocer en el supuesto primero, el de la función sensorial, el carácter de un comportamiento que mientras ha estado primero fundado en una especie de respuesta química de la visión, después, y por prolongación, se transforma en una visión cultural de la percepción.

Según eso, las formaciones fisiológicas de la percepción visual forman un depósito de información social cuyos conocimientos individuales acaban siendo convertidos en categorías clasificatorias, de tipo estético en unos casos, de tipo ético en otros, de carácter económico en otros más cuando se trata de distinguir especies utilitarias y, finalmente, se transforman en medios cognitivos de autoridad cultural compartidos por los miembros de una sociedad. El proceso que se sigue es, por eso, un proceso que va de la percepción óptica a la reacción fisiológica, y de ésta a la información social que permite tanto su elaboración semántica como su ulterior enmarque conceptual en forma de ideas, significaciones y connotaciones culturales. Este último desarrollo tiene un carácter específico y tiende a operar dentro del marco de los efectos estéticos y de la personalidad. Respecto de esta última, puede considerarse hasta como una forma de su emocionalidad.

Situados metodológicamente en este primer punto, es indudable que nuestras consideraciones se apartan de este universalismo y se desarrollan en torno a la idea de la diferenciación cognitiva y de su correspondiente asunción de adaptación de personalidad. Esto lo asumiremos paulatinamente mediante el reconocimiento de que la historia humana es equivalente a un proceso de diferenciación cultural que, mientras se intenta suprimir por medio del imperialismo expansivo de las ideas, al mismo tiempo se descubre un permanente estado de rebelión contra la indiferenciación.

Por de pronto, y a guisa de formulaciones dirigidas a concertar nuestros problemas, haremos uso de las informaciones que nos llegan de diversos autores. Por ejemplo, J.P. Guilford piensa que existe un componente biológico en lo que hace a la universalidad de los colores, e incluso Goldstein ha ofrecido ejemplos relativos a la influencia del color en lo fisiológico. A este efecto, señalaba que una mujer enferma cerebral incrementaba sus síntomas patológicos cuando era vestida de rojo, y otros individuos movían la posición del brazo según eran la impresiones que producían en ellos los diferentes colores que les iban pasando (cfr. Sharpe, 1975, p. 56). Mientras el rojo provocaba estas reacciones

Digitalizado com CamScanner

en dicha mujer, al mismo tiempo, y paradójicamente, se dice que, como color, en la naturaleza el rojo se encuentra menos que el azul y resiste más que éste las distorsiones. Por añadidura, el rojo impresiona y se presenta como un color duro frente al azul, que es más bien suave de percepción (cfr. McClelland, 1968, p. 586). Se afirma, por otra parte, que por cuanto los colores son independientes de la consciencia, en tal extremo se caracterizan por ir directamente hacia el sistema nervioso. A este respecto, en una prueba realizada en Berlín se pudo verificar que las personas propensas a sufrir un ataque cardíaco evitaban el color rojo, para ellas símbolo de actividad, y elegían el color azul, por ser éste un color pacífico.

Esto significaría que la autonomía del sistema nervioso constituye un factor universal en cuanto que favorece la emisión de las mismas reacciones (cfr. Lüscher, 1977, p. 155). Esta perspectiva permite a Lindauer señalar que los colores parecen servir más al objetivo de unificar que al de diferenciar (cfr. Sharpe, 1975, p. 35). De hecho, y en relación con esta universalidad, se dice que en espacios iluminados por el sol el rojo y el amarillo son los colores dominantes, mientras que en lugares sombríos los azules intensos adquieren la primacía (cfr. Kainz, 1952, p. 303).

Dentro de esta particularidad física, se reconoce que el color despierta sentidos cuyo trayecto consiste en transmitirse desde el ojo al cerebro interior a partir del sistema nervioso autónomo. Conforme a eso, los sentimientos se ubican en el cerebro interior y éste gobierna tanto el sistema nervioso como la glándula pituitaria (cfr. Lüscher, 1977, p. 154). Mientras tanto, y en el contexto de este proceso, puede observarse el paso sucesivo de la sensación al sentimiento o vivencia directa de la estética entendida en términos de personalidad. De esta manera, el sentido de los colores consiste en su efecto animador, y en tal caso se percibe que los efectos de luz contribuyen a la experiencia emocional de la personalidad. Viéndolo así, lo que sigue a la sensación producida por la experiencia visual de un color es una metáfora (cfr. Kainz, 1952, p. 305) o, lo que es igual, constituye una connotación cultural que sirve como sinestesia, esto es, se incluye en una experiencia cuya cualidad consiste en que lo que agrada a la vista también puede agradar al gusto, y por eso viene a ser una metáfora en el contexto de la «igualdad de dos sensaciones» (cfr. Kainz, 1952, p. 300).

El color se trasciende en contacto con la personalidad, de manera que su percepción, más que localizar un objeto, lo que consigue es chocar con él y dialogarlo sensualmente. En este punto, adquiere aquella dimensión que Durand designa (cfr. 1981, p. 261) con el nombre de «simbolismo sentimental». Por eso, aunque las sensaciones causadas por la percepción de colores no son únicamente emocionales, sin embargo, desde el punto de vista de la personalidad y junto con la organización cognitiva de la experiencia, son las más significativas. Así es como podemos entender que a cada color le corresponde una percepción emocional, y en tal extremo le es propio una connotación particular, la de la cultura en la personalidad como una forma de reacción.

Desde este punto es fácil colegir que la respuesta al color hay que entenderla como un reflejo emocional actuado en la experiencia del sujeto. En primera instancia, el foco emocional provocado por el color viene a reflejar una interacción entre naturalezas, la que figura en los contenidos y actos del espacio y la que depende de la física óptica y de la fisiología. Por esta razón, la respuesta fisiológica aparece más relacionada con las emociones que con la mente (cfr. Sharpe, 1975, p. X). Cabalmente, y por lo que refiere a sus aspectos culturales, cada color es parte de un sistema simbólico, y en tal caso lo importante consiste en apreciarlo dentro del contexto de sus connotaciones específicas, de manera que su problemática reside en preguntarse hasta qué punto podemos reconocer en los colores una emocionalidad de carácter universal.

Entendido culturalmente, el color es una forma de identidad, y a causa de las connotaciones que reciben sus percepciones por parte de los seres humanos también resulta obvio que sus significados son una función del entrenamiento cognitivo y de las reacciones individuales correspondientes. Por ello, esta clase de percepción es adaptativa y tiene en cuenta, por eso, la presencia de factores a la vez ecológicos y culturales. El color se encuentra, pues, vinculado a la percepción y ésta es, por añadidura, una cualidad estructural y fisiológica, en lo biológico, y una cualidad cultural y ecológica, en lo adaptativo.

La definición de un color comienza con la internalización de éste en forma de experiencia conceptualizada. Por este medio, lo que aparece inicialmente fuera de uno, el color, acaba formando parte de un concepto de la experiencia. Se trata, pues, de una identificación empírica a partir de la previa representación de un concepto. Por eso, el nombre adjudicado a un color es, en realidad, arbitrario: designa un signo, y tanto como es una forma de identidad, al mismo tiempo, es un método de clasificación destinado a organizar la comunicación social. Este concepto de color refiere, pues, a una realidad primero perceptual y luego empírica

Digitalizado com CamScanner

en la medida que se incorpora al sistema de cognición de los sujetos sociales de la cultura.

Realmente, la arbitrariedad a que nos referimos puede incluir preguntas tales como: ¿por qué en una sociedad, la china tradicional, el blanco es símbolo de luto y en otra, la de los *ndembu* del noroeste de Zambia, connota buena suerte? Las preguntas llenarían mucho espacio, pero basta indicar que, en materia de signos y de símbolos, así como de adaptaciones, las culturas se hallan representadas por tradiciones específicas. Esto ha determinado que Bornstein (1975) haya podido afirmar que las culturas podemos considerarlas representadas, en este caso, por sus categorías y vocabularios de color. Las gamas son, así, muy variadas y sus combinaciones aparecen como casi infinitas en la percepción clasificatoria de cualquier individuo normal. Cabe, por eso, establecer con Luria (cfr. 1980, p. 69) que la estructura semántica de la percepción visual es muy compleja y posee, asimismo, la cualidad histórica de transformarse dentro de un contexto visual de información muy diversa.

Dadas estas primeras referencias, y teniendo en cuenta el hecho de que la gama de colores reconocidos puede ser inmensa, sobre todo cuando pensamos en el hecho de que el ojo humano, con independencia de cuantos puedan usarse en la realidad social, tiene capacidad para discriminar unos siete millones de colores (cfr. Sharpe, 1975, p. 53), lo cierto es que las variedades perceptuales son en sí aspectos de experiencias que cabe atribuir a las formas de mirar y de clasificar, tanto como a las variedades culturales y ecológicas en que viven los seres humanos. De acuerdo con este reconocimiento, se admite que, si en nuestra cultura occidental solemos disponer de un abanico cromático constituido por unos 150 colores, al mismo tiempo en la realidad acostumbramos retener para su uso sólo unos cuantos, entre 12 a 15 colores.

Y ciertamente, además, aunque el empirismo animal es, básicamente, clasificatorio y significa todo cuanto forma parte de su existencia, y mientras, además, los seres humanos pueden incrementar esta experiencia hasta obtener máximos millonarios, al mismo tiempo, las cualidades plásticas o adaptativas que se le reconocen a nuestra especie hacen difícil pensar que dos personas vean exactamente igual un mismo objeto, e incluso, aun cuando un cierto número de individuos clasifiquen del mismo modo un color, empero de ello uno mismo puede percibir su apariencia de manera distinta pasado un corto tiempo (cfr. Sharpe, 1975, p. 53).

Conforme a esta primera perspectiva, podemos añadir que ya Rudolph Virchow (cfr. Bourguignon, 1979, p. 205), en 1878, había advertido que la habilidad visual es una cualidad universal y no mantiene relación necesaria con la falta de vocabulario que para nombrar ciertos colores se observa en algunas culturas. Asimismo, dependiendo también de la estructura de los condicionamientos ecológicos o del medio vital, también resulta importante advertir, como ha destacado M. Ember (cfr. Bourguignon, 1979, p. 212), que la frecuencia relativa con que se producen algunas percepciones referidas al color parecen depender de la latitud en que viven los grupos humanos, particularmente en relación con la línea del Ecuador.

En esta misma línea de discurso, se ha estimado la presencia de otro carácter de la percepción visual, asimismo condicionada por el tipo de espacio, como sería el hecho de que los grupos humanos próximos a la línea ecuatorial son, por ejemplo, menos susceptibles que los más lejanos de ésta a la percepción del azul. Según Bornstein (cfr. Segall, 1979, p. 89), esto explicaría su pobreza conceptual en lo que hace a la connotación de terminologías relativas al verde y el azul. Por eso, y adicionalmente, en regiones de altitud, como en los Andes centrales, se observa poca diferenciación entre verde y azul (cfr. Segall, 1979, p. 90). Así, se menciona que conforme nos alejamos de dicha línea son más abundantes los vocabularios referidos a las gamas de colores, y en este sentido las estructuras específicas son más complejas.

Este extremo ha sido confirmado por Bornstein cuando ha dicho que la visión del color varía con la pigmentación óptica y con la distancia de experiencia espacial relativa que tiene el grupo respecto del Ecuador. Así, el pigmento ocular, verbigracia, ojos negros, ojos azules, también correlacionado con el color de la piel, se considera otra variable importante, y se piensa que influye en la adaptación a la luz más intensa propia de los rayos ultravioleta en regiones tropicales. Según eso, la pigmentación ocular oscura sirve para filtrar mejor estos rayos ultravioleta. Eso parecería reforzarse con la idea de la existencia de una distribución geográfica de los vocabularios referidos al color.

En los términos aludidos, los ojos muy pigmentados tienden a disminuir la sensibilidad al color azul. Por ello, al comparar un número de 145 sociedades, Bornstein encontró que la mitad de ellas tienen un nombre único para el color azul y verde, lo cual atribuye a diferencias fisiológicas que, asimismo, vienen a reflejarse en las categorías del lenguaje. Por esta razón, el equipamiento biológico constituye un condicionamiento en lo que hace

Digitalizado com CamScanner

a la influencia cultural. En tal caso, Bornstein (cfr. Bourguignon, 1979, p. 204) apunta al hecho de que las percepciones referidas al color se habrían manifestado en la cultura como reflejos de lo biológico. O sea, mientras la percepción y los vocabularios de colores serían categorizaciones culturales, al mismo tiempo representarían en muchos casos la influencia condicionante de los pigmentos oculares, en cuyo caso las formas culturales de percibir expresarían grandemente el valor histórico de la fisiología del pigmento en las regiones cercanas a la línea ecuatorial. Al considerar estos valores de interacción entre lo fisiológico y lo cultural, para Bornstein la escasa sensibilidad visual que puede manifestarse en relación con ciertos colores podemos interpretarla, sin embargo, más en términos de un efecto de la adaptación a una ecología específica que a un defecto biológico (cfr. Bourguignon, 1979, p. 214).

Miller y Lyer habrían señalado (cfr. Bourguignon, 1979, p. 213), por otra parte, que cuanto más intensa es la pigmentación ocular menor es la probabilidad de que se produzcan ilusiones ópticas, de manera que en esta correlación el color del pigmento es un factor de probabilidad en dicho sentido. Según eso, los enfoques visuales de los individuos de piel y ojos oscuros tienden a producir menores grados de ilusión óptica que, en cambio, manifiestan los individuos de piel y ojos más claros.

Y, asimismo, mientras en lo que refiere a la ilusión óptica derivada de la pigmentación ocular, en opinión de Bornstein (cfr. Bourguignon, 1979, p. 203), aquélla parece aumentar en asociación con el Ecuador, sin embargo Bolton añade la variable de la altitud, con lo cual se refuerza el valor de la hipótesis ecológico-cultural mantenida por Segall, Campbell y Herskovits (cfr. Bourguignon, 1979, p. 203) frente a la estrictamente bioecológica. Por eso, entonces, aparece que los grupos occidentales son más proclives a producir la ilusión óptica que los del otro hemisferio. Por añadidura, Segall *et al.* afirman (cfr. Bourguignon, 1979, p. 201) que las personas que viven fuera de la naturaleza de los espacios abiertos son menos propensas a los efectos de la ilusión óptica que quienes se localizan apretujados en ciudades. En este sentido, las que viven acostumbradas a los espacios abiertos comúnmente tienden a visualizar experiencias de dos dimensiones: horizontal-vertical.

Por las razones aludidas, aparece que la percepción ilusoria depende de una combinación de tres variables: ecología, fisiología y cultura. Por eso, al mismo tiempo que se reconocen influencias debidas al pigmento, cabe también pensar que la experiencia

ecológica interviene de modo importante en lo que hace a sensibilidad óptica. Por ejemplo, se afirma que los individuos educados en sociedades carpinterizadas, o entrenadas en la visión rectangular del espacio, y cualquiera que sea la disposición geométrica natural de éste, tienden a percibir ópticamente de modo distinto en comparación con las poblaciones que viven en espacios abiertos (cfr. Segall, 1979, p. 92).

Por eso mismo, quienes viven dentro de un mundo fundado en diseños geométricos y con ángulos rectos y cuadrados tienden a ser influidos por este tipo de percepciones, en este sentido diferentes a las que realizan aquellos otros que viven en relación estable con un medio básicamente gobernado por la naturaleza. Esta sería una hipótesis que Segall, Campbell y Herskovits confirmaron al aplicar una prueba a 2.000 individuos representando 15 grupos diferentes, 13 africanos, uno *hanunóo* en Filipinas, europeos de Sudáfrica y otros dos localizados en Evanston, Illinois (cfr. Bourguignon, 1979, p. 201). A este respecto, aquí se darían influencias de tipo ecológico donde las percepciones tendrían que ver con la experiencia de dos o de tres dimensiones. Por ello, la susceptibilidad relativa a la ilusión óptica habría que considerarla en relación con una base ecológica a la vez que cultural.

Conforme al hecho de que la percepción visual mantiene una cierta asociación con la experiencia del medio ecológico específico, las que podemos llamar ilusiones de conexión vertical-horizontal, según Segall (cfr. Bourguignon, 1979, p. 201) resultan ser el efecto de una tendencia a contractuar en relación con la degradación de líneas que se produce fuera de la visión del espectador (cfr. Bourguignon, 1979, p. 201). Para el caso, las personas acostumbradas a vivir dentro de un modo cultural carpinterizado, o de líneas rectas, como el de las sociedades urbanas con sus calles y casas rectas, tienden a rectangularizar visualmente incluso los cantos de las uniones que son en realidad redondas. Y, por otra parte, y reforzando el principio de la influencia cultural sobre la percepción, se afirma en este caso que las personas acostumbradas a vivir dentro de este mundo rectangularizado tratan las formas como si dibujaran objetos en tres dimensiones, aunque en la perspectiva sólo presenten dos.

Al pensar en la experiencia fisiológica de los colores, también es indudable que aquélla evoluciona adaptativamente y se transforma a partir de los cambios culturales que forman la base histórica de nuestros descubrimientos e invenciones. El incremento de las gamas cromáticas contribuye, por lo tanto, a modificar las adaptaciones ambientales a los colores. De hecho, y como conse-

Digitalizado com CamScanner

cuencia de haberse incrementado el número de conocimientos relacionados con la adaptación funcional a los colores, en los países occidentales de producción planificada o propios de las sociedades avanzadas, la distribución de colores en espacios cerrados, fabriles o de oficina, se ha convertido también en una preocupación caracterizada por el principio de que los ambientes internos y los equipamientos mecánicos relacionados con el proceso productivo deben complementarse con ambientes cromáticos capaces de mantener equilibrios psíquicos básicos por parte de las adaptaciones humanas relativas a los mismos.

Para el logro de estos objetivos, las experiencias científicas y sus aplicaciones han llegado a la conclusión de que cambios rápidos ocurridos en la percepción de colores, por ejemplo el paso súbito del azul al blanco obliga a realizar un reajuste constante de la atención visual, lo cual ha supuesto el convencimiento de que la mejor forma de contribuir a la estabilidad nerviosa de quienes trabajan en instalaciones industriales depende grandemente de cuán frecuente sea la percepción de colores homogéneos, aunque no necesariamente iguales en todos los sectores del espacio productivo, pues también se reconoce que la manipulación de dos objetos diferentes, pero del mismo color, tienden a producir cansancio psíquico y muscular (cfr. Hepner, 1957, p. 371).

La búsqueda de armonía visual es, por eso, un aspecto de la relación adaptativa del individuo en términos de equilibrios musculares y psíquicos, y para el caso el esfuerzo humano tiende a buscar su armonía ambiental en términos de cuán agradable pueda ser el medio en que trabaja. Los colores juegan, pues, un papel importante en lo que hace a la ambientación del marco laboral y a la relación fisiológica con el espacio, y esto se consigue, sobre todo, adoptando colores que permitan desenvolver la adaptación visual dentro de una relación armónica con el medio donde se efectúa la actividad. En tal extremo, la armonía consiste en favorecer el equilibrio sensorial del individuo más o menos obligado a vivir en un determinado ambiente. Estos son descubrimientos empíricos y tienen que ver, por lo tanto, con la historia adaptativa de los seres humanos. De hecho, los encontramos relacionados con la experiencia ambiental, y por eso cada cultura es un modo concreto de realizar la experiencia visual. Esta puede ser, por ejemplo, la de los esquimales cuando se protegen contra la ceguera ártica utilizando gafas de origen animal que, mientras cubren casi todo el ojo e impiden la entrada de toda la masa lumínica, dejan un espacio horizontal muy fino por donde poder

percibir aquélla, con lo cual consiguen, al mismo tiempo, filtrar los peligrosos haces cegadores de reflejos que constituyen propiamente la luz polar.

Por la vía cultural comparada es dable comprender que cada cultura tiene una historia cromática con su espacio en medidas diferentes. Esto depende de la forma ecológica, de los medios tecnológicos de relación con dicho espacio y de los sistemas de transformación de los elementos combinatorios usados para atender a sus necesidades. Esto nos permite entender las diferencias clasificatorias y usos de colores existentes entre culturas. Y también implica que la percepción puede ser educada. Esto supone reconocer que la simplicidad relativa de la estructura cromática es tanto una función sensorial como es también una función de la cantidad de combinaciones focales derivadas de la experiencia del espacio y de las formas adaptativas consideradas en términos cognitivos, emocionales y de la personalidad. El enfoque fisiológico-ecológico-cultural se convierte, así, en una especie de principio económico según el cual lo que se intenta de continuo es obtener comodidad perceptual, facilitar la visión repetida de los objetos. En este sentido, también en nuestra cultura los diseñadores de ambientes laborales suelen recomendar el empleo de poca variedad de colores en lo que hace a la percepción visual de este medio, sobre todo cuando se piensa que dicha variedad provoca distracciones y hasta accidentes. Incluso, y como solución a esta problemática, el color amarillo ha sustituido al rojo cuando se trata de anunciar señales de peligro (cfr. Hepner, 1957, p. 373).

Colores primarios y combinaciones derivadas

En el contexto de una primera representación óptica, digamos original, el individuo humano suele definir mejor los colores básicos que los llamados secundarios, de hecho porque los primeros son más captables, y al serlo facilitan la memoria clasificatoria adscrita a la percepción de las diferencias asumidas por la impresión visual. Cabe tener presente, asimismo, que, en general, los seres humanos tienden a sentir desagrado por todo cuanto implica indecisión e indefinición, y esta actitud incluye, en este caso, una primera disposición selectiva orientada a marginar colores que en la percepción aparecen ópticamente opacos o como propiamente ambiguos. A partir de la ampliación de los sistemas culturales, las sociedades humanas desarrollan el espectro cromático, y dentro de este marco aparecen también nuevas connota-

Digitalizado com CamScanner

ciones y, con éstas, el reconocimiento definido de otros colores antes puestos en dimensiones marginales o culturalmente ignoradas.

Por eso, dentro de una primera fundación identificatoria y, por ende, históricamente considerados en unos, digamos, procesos funcionales primarios, los colores turbios apenas entrarían a formar parte del inventario conceptual y simbólico de las clasificaciones culturales. Al contrario, por su valor directamente excitante, los colores básicos suelen ser los más concretos en la visión primitiva. El rojo sería uno de éstos, y en tal sentido se trata de un color que, en palabras de Kainz (cfr. 1952, p. 301), «marca el tránsito a los rayos caloricos», lo cual sería una buena razón para que se le reconozca como un color, digamos, de síndrome cálido. Incluso, Ziehen (cfr. Kainz, 1952, p. 297) habría dicho que este color hay que considerarlo como de proceso disimilador, en el sentido de que su acción equivale a desintegrar «la sustancia visual», precisamente porque absorbe intensivamente el ojo. Por ser el más excitante, es también el color que atrae un mayor grado de atención, siendo, además, el color de actividad más penetrante y, asimismo es el más luminoso. Por estas razones, el rojo es un color más evidente que los demás colores, y mientras el azul y el verde son, por ejemplo, colores asimilistas el rojo es lo contrario: es disimilador. Al ser así, cabe significar que la excitación visual es más directa o más vívida con los colores cálidos que con los fríos, y aparte de corresponderles una cierta prioridad histórica original, empero, se convierten en colores culturales cuando añaden formas y contenidos funcionales. En tal caso, adquieren connotación.

Para Spengler (cfr. 1976, vol. I, p. 218) los colores más antiguos serían el amarillo, el rojo, el negro y el blanco. Sin embargo, por su mayor expansión cultural y geográfica, los mayormente solicitados en términos del valor de su animación primaria, son el rojo, el amarillo y el naranja (cfr. Sharpe, 1975, p. 2). El rojo, se dirá (cfr. McClelland, 1968, p. 586), asume un carácter casi siempre definitivo. De muchas maneras, por ser un color primario el rojo se identifica más fácilmente con la vitalidad. En la percepción su intensidad se reconoce como más definida que en los colores propiamente derivados. En tal extremo, podemos advertir que estos últimos vienen a ser desarrollos de una primera concentración óptica visualmente más virgen que las siguientes, sobre todo en la medida que, por ser derivaciones, son, al mismo tiempo que más culturales o connotativas, como experiencia sensual también más poderosamente precisas.

Empero de eso, partimos del supuesto de que, una vez dadas las primeras percepciones ópticas en el individuo, el proceso histórico seguido por las reacciones culturales tiende a significar los valores cromáticos en función del entrenamiento social de estas experiencias, de manera que las sensaciones fisiológicas pasan por el filtro de las transformaciones culturales y se convierten, por eso, en imágenes organizadas que son, asimismo, funciones dependientes de connotaciones simbólicas. Estas últimas tienen que ver, entonces, con la percepción de un medio específicamente diseñado para servir a las funciones y experiencia social de la cultura en su evolución y desarrollos adaptativos particulares. El desarrollo cultural específico es, por eso, un componente de mediación decisivo en lo que hace a la mutación visual o adaptativa de los colores en los individuos humanos. Por ello, incluso un mismo medio nacional segmentado por experiencias especializadas, étnicas o de clase, puede connotar los mismos símbolos cromáticos de manera distinta.

Esto podemos advertirlo a través del registro de experiencias concretas que sirven para enmarcar el enfoque social de la cultura en la percepción simbolizada de los colores. Así, en una experiencia realizada en comercios de los EE.UU., la imagen externa en blanco y negro tuvo mucho éxito en un barrio habitado por gentes acomodadas, y en cambio no la tuvo en un área ocupada por gentes pertenecientes a clases designadas como pobres (cfr. Sharpe, 1975, p. 137). En este caso particular, esto reflejaría el principio de que existe una cierta identificación especializada, de clase, en lo que concierne a las connotaciones cromáticas. En muchos sentidos, la diferencia hay que interpretarla en términos de un mecanismo de repetición procedente de una identidad internalizada que, subjetivamente, reconoce y reproduce el color de los objetos.

Se entiende, por otra parte, que los fondos en colores azules permiten mayores márgenes de maniobra, precisamente porque son más maleables, y en el caso de personas funcionarias o empleadas en la Administración pública española estos colores han estado desde siempre adscritos a esta condición de estatus, hasta el extremo de que en las escalas de la elegancia funcionaria tradicional y de los uniformes el azul intenso ha constituido una identidad de rol público. Parecería como si la identificación funcionaria con los fondos azules fuera la prolongación en el estatus de la estabilidad simbólica suntuaria que se confiere a los colores de este espectro entre personas asociadas con la severidad del poder en general.

Digitalizado com CamScanner

De algún modo, en este sentido, y por lo que respecta al caso español mencionado, conviene entender que, por una asociación identificatoria, propiamente desplazada a una cultura funcionaria de carácter clasista, el que las clases cultas hayan evolucionado hacia los colores pálidos o fríos es, simplemente, tanto una señal de diferenciación respecto a las llamadas clases populares como es, sobre todo, un medio de advertir que la noción de clase incluye la distinción en el color, y éste, asimismo, connota una significación añadida de personalidad. Los colores saturados son los que mejor se adaptan a las ideas de diferenciación y son, por añadidura, los que absorben mejor el sentimiento de pulcritud, precisamente porque son los más proclives a destacar la identidad del poder. Así, el carácter social es también un color cultural adscrito a la percepción visual.

En un caso concreto, se advierte que, a medida que en las sociedades occidentales los individuos cambian de rol y ascienden de estatus, tienden a vestir más colores pálidos que antes. Mientras tanto, y en esta misma dimensión de movilidad de estatus, las mujeres es frecuente que opten por lo que se consideran colores delicados, entre otros, rosados y pasteles. Conforme a eso, la gente de clase pobre, ruralizada o de cultura urbana marginal, a medida que abandona sus hábitos pueblerinos de vestir oscuro, especialmente negros y grises sombríos, por contraste y por ruptura con su tradición de identidad, tiende a preferir colores brillantes. Aunque los procesos de cambio adscritos a estas situaciones no son universales, sin embargo, y para este caso, Sharpe (cfr. 1975, p. 136) ha significado que éste sería un modo de contrarrestar el aburrimiento adscrito a su simplicidad existencial. Por añadidura, y en nuestros términos, ésta podríamos considerarla un reflejo inconsciente de su particularidad de clase social en los colores.

Entendemos, por lo tanto, que los colores ejercen sobre nosotros algo así como una fascinación seductora que se imprime sensualmente en nuestra consciencia de la realidad hasta entrar, incluso, en la misma vida íntima de nuestros recursos emocionales. Adicionalmente, las reacciones que efectúan en nuestra organización mental no aluden sólo a un conjunto de representaciones estéticas, sino que también actúan en nosotros bajo la forma de resultados afectivos. De este modo, aunque en la vida emocional los colores tienen una forma estrictamente semiótica, sin embargo los efectos de su representación simbólica se manifiestan como reacciones químicas u orgánicas, por ejemplo, designan una alarma súbita ante un color rojo o de tregua ante una

bandera blanca. En ambos casos, la emocionalidad consiste en las expectativas o recuerdos que suscitan como señales y como símbolos. De hecho, estos últimos son factores culturales y nunca tienen un carácter definitivo, pues sus connotaciones aparecen sometidas a las reglas del cambio histórico. De algún modo, entonces, en las sociedades humanas el color es una herencia histórica transformable como la misma estructura de la personalidad.

Por eso, lo que es físicamente una esencia lumínica que penetra por los ojos y provoca sensaciones, también es una producción cultural vinculada al gobierno de las emociones. De este modo, mientras el color se disuelve sensualmente en el organismo, y mientras éste lo percibe en forma de una experiencia óptica, a la vez que estética, al mismo tiempo su comportamiento químico es transportado a la mente, y ya en ésta se transforma en un componente organizado de la personalidad. De hecho, el patrimonio psíquico es una forma de experiencia visual siempre connotada por las formas de clasificación culturales.

Los colores que carecen de connotación positiva en la experiencia del organismo acaban, en la cultura, significando lo desagradable, y los que en el curso de la percepción óptica hayan entrado gobernados por una reacción agradable adquirirán una primera versión también agradable. El desarrollo posterior, y culturalmente específico, de las sociedades humanas permite pensar que los colores que pueden haber sido desagradables en una primera percepción fisiológica también pueden ser causa de connotaciones exultantes, en las que, como en el caso de las banderas, uno puede ser movilizado emocionalmente a partir de la identificación simbólica con el significado adscrito a uno o a todos sus colores. Por eso, instalados en estos principios, lo que parece destacar son ideas de connotación que surgen *a posteriori* de la experiencia fisiológica, de manera que, por ejemplo, mientras en las culturas occidentales los colores claros se designan como alegres, en cambio los colores oscuros desarrollan asociaciones relacionadas con la austeridad y la seriedad.

Según eso, dadas ya las primeras percepciones de colores focales, las asociaciones secundarias o combinaciones derivadas de aquéllos se representan bajo la forma de experiencias más complejas, y aunque, en términos de gamas, el espectro cromático de la naturaleza es mucho más amplio y matizado que la primariedad reconocida en los llamados colores focales, sin embargo, las cualidades y connotaciones que se atribuyen a los derivados varían de una cultura a otra e influyen notoriamente en los significados de su percepción. Podemos entender, por lo tanto, que,

Digitalizado com CamScanner

mientras los colores focales parecen destacar por el hecho de que suelen significar una percepción universal o primaria, a partir de las combinaciones derivadas los elementos que las constituyen forman parte de una ramificación del pensamiento y de la complejidad relativa de los sistemas de cognición. Así, podemos entender que, mientras en los colores focales adquirimos una cierta noción de universalidad, en los derivados conseguimos otro resultado, el propio de la trama adaptativa de la percepción culturalmente condicionada. Esta última acaba convirtiéndose en una causa que arrastra en su influencia a los colores focales hasta transformarlos en una función histórica del proceso cognitivo.

En general, los llamados colores saturados o naturales intensivos son más preferidos que los desvaídos, y los brillantes más que los opacos. Y, aunque ciertas clases cultas en poblaciones avanzadas suelen preferir estos últimos, sin embargo no son los más activos y aceptados por el común social (cfr. Kainz, 1952, p. 299). De hecho, los que llaman la atención perceptual inmediata son colores designados como cálidos, y se considera que son percibidos dentro de una longitud de onda más corta que los clasificados comúnmente como fríos (cfr. Sharpe, 1952, p. 81). Por ende, azules y verdes son los que entran en la categoría de los llamados colores fríos. Algunos piensan que, aparte de sugerir estos colores últimos una impresión visual más calmada, y hasta propia de gentes perceptualmente más elaboradas, o si se quiere más adultas, una cualidad que les es propia consiste, incluso, en su capacidad para hacer enmudecer a quienes se aproximan a considerarlos emocionalmente. Por eso, en estudios comparados se observa, por ejemplo, que, mientras de niños se prefieren colores cálidos, con la edad aumenta la tendencia a preferir los verdes.

En este sentido, la investigación comparada permite entender que al comienzo del desarrollo cultural se han dado terminologías primeras para unos primeros colores. Éstos se consideran primordiales. El acuerdo, sin embargo, no es general, pues muchos investigadores no incluyen el amarillo. A este respecto, autores como Turner (cfr. 1980, pp. 100-101), definen como primordiales el blanco, el rojo y el negro. Para este antropólogo, dichos colores corresponderían a experiencias universales de la vida orgánica. Los encontraríamos asociados con el cuerpo humano y, también por eso, con la experiencia de la naturaleza. A partir de ambos elementos, se fijaría lo superorgánico o cultural. En términos dialécticos, o de una dinámica histórica del psiquismo, en suma de la personalidad, esto supondría la experiencia de tensiones emocionales que incluirían el sexo y todo cuanto mantiene una relación de actividad con la naturaleza. Por esta razón, Turner destacaría que los colores vendrían a representar algo así como abreviaturas o condensaciones de experiencias psicobiológicas.

También autores como De Valois y Jacobs y Hering (cfr. Rosch, 1977, p. 12) confirman la existencia de colores focales, de origen propiamente fisiológico, con diferencia de reconocimiento respecto de los que propone Turner, pues para ellos serían cuatro: rojo, verde, amarillo y gris. Empero, lo cierto es que en una primera percepción estrictamente fisiológica los colores focales se manifiestan con carácter universal. Esto indica que las primeras relaciones conciernen a experiencias de percepción primaria. Como resultado, estos colores primarios se convierten en focos de organización de las categorías culturalmente codificadas. Según eso, la codificación de colores tiene que ver con la cognición memorizada.

También según Turner (cfr. 1980, p. 66), y como un ejemplo de comunidad humana próxima a esta relación cromática primordial, los ndembu (noroeste de Zambia), poseen tres colores primarios: blanco, rojo y negro. Los otros colores vienen a ser derivados de éstos o forman parte de las fases descriptivas y metafóricas en las que se incluye la experiencia de los miembros de esta cultura, y así el azul puede que lo describan dentro del negro, y el naranja y el amarillo en el contexto de la dialéctica del rojo.

En otro sentido, asimismo primordial, podemos reconocer pistas de tipo ancestral en lo que serían colores de tipo estratégico profundo en algunas culturas, como entre los chippewa de la región de los Grandes Lagos en EE.UU. y Canadá. Sus mitos de origen mencionan tres colores, negro, blanco y rojo, siendo este último el más frecuente. Conklin (cfr. Bourguignon, 1979, p. 213) describe que los hanunóo de Filipinas pueden distinguir varios colores, pero sólo usan cuatro con carácter de focales: blanco, negro, rojo y verde. Las connotaciones derivadas suelen arracimarlas en un color focal; por ejemplo, con el negro agrupan azul, índigo, violeta y todos cuantos parecen tener matices profundos, y lo mismo ocurre con los demás colores focales en la medida que asimilan otros. También la percepción está culturalmente condicionada entre dichos hanunóo, como cuando lo seco aparece connotado con el rojo y lo húmedo o fresco con el verde. Esto indica que las categorías mentales tienden a ser más importantes que las estrictamente perceptivas.

Igualmente, y respecto de connotaciones derivadas, los *nava-*

Digitalizado com CamScanner

jos suelen asociar los colores con direcciones cardinales y con estratos, y en todo caso los colores son símbolos muy importantes en lo que hace a sus interpretaciones religiosas (cfr. Barnouw, 1973, pp. 387-388). En este particular, Karl Heider (cfr. Bourguignon, 1979, p. 212) menciona que pueblos como los dani, habitantes de Nueva Guinea, suelen utilizar vocabularios descriptivos más elaborados, o que acuden al sincretismo refiriéndose a objetos aparentemente distintos, como pueden ser diferentes clases de batatas. Por ejemplo, pueden indicar un sentido intercambiable cuando designan un objeto como brillante o como ligero, y oscuro u opaco cuando se comparan con el color de los europeos.

Considerando estas cuestiones en el marco de una expresión estrictamente neuronal, Kay y McDaniel (1978) han establecido la experiencia de seis categorías primarias para colores: negro, blanco, rojo, amarillo, verde y azul. Éstos se consideran colores focales o primarios, y a partir de ellos y de sus combinaciones se constituyen las gamas o matices de colores secundarios (cfr. Burgess *et al.*, 1983, p. 134).

A medida que aumenta el inventario cultural y su correspondiente estructura cognitiva, se incrementa el número de composiciones visuales, de lo cual resulta una percepción también más compleja. Su comienzo puede ser, por ejemplo, algo así como matizar un color focal diciendo es muy rojo, es de un rojo intenso, parece algo rojo, o también reconocer que unos objetos, verbigracia plantas, son más verdes que otros. Se admite, por eso, que en vez de millones de colores lo que hacemos es categorizar uno, digamos, el tapete es azul, o en una más amplia descripción semántica podemos afirmar que es más bien medio azul (cfr. Bruner y Goodnow, 1972, p. 169). En estos términos, cuando los colores focales se transforman en otros derivados, entonces esto puede considerarse como parte de una experiencia cultural más compleja. O sea, una primera sobriedad en materia de percepción semántica aparece sucedida por otra conteniendo un mayor número de elementos. Y, por añadidura, Kay y McDaniel aseguran (cfr. Burgess *et al.*, 1983, p. 139) que los compuestos de colores focales como, por ejemplo, el que resulta de un azul con un verde, siempre parten de una referencia a estos dos, a pesar de lo cual suele pensarse en términos de prioridad o de énfasis más en uno que en otro. En este sentido, y con referencia a los tarahumara de la Sierra Madre mexicana, dicho compuesto tienden a sesgarlo más hacia el verde que hacia el azul (cfr. Burgess *et al.*, 1983, p. 144).

Debido a que los colores focales aparecen fisiológicamente más próximos a la estimulación intensiva y son, asimismo, de mayor longitud de onda, entonces resultan ser más fáciles de aprender y se memorizan mejor que los derivados. Conforme lo establecen Brown y Lenneberg (cfr. Fishman, 1979, p. 71), los colores que poseen un estatus de máxima codificación, como el negro, el blanco y el rojo, son también los más fáciles de recordar. Por lo demás, y generalmente, los colores focales tienen nombres más cortos y se designan más rápidamente que los colores derivados (cfr. Rosch, 1977, pp. 9-11). Asimismo, y en este contexto, Lenneberg afirma (cfr. Fishman, 1979, p. 71) que los colores culturalmente codificados y que son nombrados con una sola palabra requieren respuestas más cortas que cuando se necesita recurrir al empleo de una frase para ser descritos.

Estos llamados colores primarios por combinación se transformarían en otros derivados o matices: los que se designan con el nombre de colores no focales. Estos últimos tendrán como punto de referencia los primarios o focales. En pruebas realizadas por Brown y Lenneberg (cfr. Rosch, 1977, p. 10) resultó, por ejemplo, que tanto los grupos humanos primitivos contemporáneos como los usitas de EE.UU. reconocen mejor y más rápidamente colores focales que colores no focales. Esto significa que los últimos presentan una mayor complejidad perceptual, precisamente porque refieren a desarrollos clasificatorios secundarios.

Al ser así, se observa que antes de cumplir cuatro años los niños tienden a designar como más relevantes los colores focales, y es en la fase siguiente o escolar cuando comienzan a identificar los derivados. En este sentido, Alschuler y Hattwick (cfr. Sharpe, 1975, p. 16) han señalado que, cuanto más libre es el niño, más naturalmente se comporta en materia de uso o percepción de colores, siendo el rojo uno de ellos. Pero a medida que aumenta su autocontrol emplea también más el azul. De este modo, E. Rosch afirma que la mayor variedad cromática comienza a partir de los cuatro años (cfr. Bourguignon, 1979, p. 213).

Clasificaciones y codificaciones culturales

La experiencia visual de los colores parece tener como punto de referencia el principio de unas primeras percepciones físicas sin más. Pero, consideradas dentro del contexto de las culturas, tiende a ser la manifestación de una experiencia clasificatoria reducida, de carácter focal o primario. Lüscher (cfr. 1977, p. 20) ha

Digitalizado com CamScanner

significado que los cuatro colores primarios, rojo, amarillo, azul y verde, son colores que se confirman en las cuatro estaciones y en los cuatro puntos cardinales, y piensa, asimismo, que se corresponden, respectivamente, con el fuego, el aire, el agua y la tierra. Asimismo, y en esta relación de significaciones naturales o en función de la naturaleza, se darían los cuatro temperamentos: el colérico con el rojo, el sanguíneo con el amarillo, el azul con el flemático y el melancólico con el verde. A través de la mención de Lüscher (cfr. 1977, p. 21), estas vinculaciones de los colores primarios con la naturaleza habrían sido reconocidas por Freud en forma de procesos pertenecientes a la ontogenia humana, y se manifiestan como categorías de experiencia y de fijación de personalidad distribuidas del siguiente modo: el rojo pertenecería al período genital o propio de la actividad sexual, el amarillo actuaría dentro de la etapa correspondiente a la designación visual del sexo, el azul entraría a formar parte de la fase oral o de primera dependencia o lactante humana, y, finalmente, el verde tendría como identidad la etapa anal o segunda de la niñez. Cada color, asimismo, hay que entenderlo dentro de sus contrapartes afectivas. Por eso, el rojo aparecerá relacionado con el amor y la fuerza, pero también con la furia y el disgusto; y el azul se identificará con el relajamiento muscular, el descanso, la armonía y la satisfacción, en sus dimensiones positivas, pero en las negativas supondrá aburrimiento.

En este extremo, el número cuatro representaría un reclamo inconsciente del ser humano empleando simultáneamente lo que Lüscher llama los sentidos del ser identificados en forma de cuatro colores. Las connotaciones tendrían, por lo tanto, un origen subconsciente arraigado en las significaciones de la naturaleza introducidas, asimismo, en el ánimo del ser humano bajo la forma de una racionalidad clasificatoria.

Este enfoque parte del apriorismo de las facultades universales del color en la personalidad. Sin embargo, y dentro de las actividades racionalizadoras del yo, este subconsciente aparece organizado bajo la forma de una estructura clasificatoria más compleja y adaptativa, esto es, concierne al papel dinámico de las combinaciones y evoluciones de carácter histórico que se han estado produciendo en los ámbitos de la clasificación cultural. Y aunque podemos advertir la existencia de dichos cuatro símbolos en las altas culturas, su mismo papel subconsciente en el ser parece señalar hacia una formación inconsciente difícilmente reconocible en el seno de las categorías superorgánicas. En estas condiciones, habrá que considerar los simbolismos del número cuatro en la personalidad como funciones recurrentes, asimismo, independientes de la historia misma del hombre transformándose a través de la cultura. Si ésta, asimismo, es una responsabilidad humana, y si, además, persigue la eliminación inconsciente de la naturaleza imponiéndose como una forma de reinado sobre esta última, también es cierto que tanto disuelve el número cuatro como lo recupera según sus necesidades simbólicas. Por eso, los componentes de la personalidad difícilmente pueden ser subsumidos por los colores. Más bien éstos son subsumidos por aquélla en forma de una percepción visual que incluye otras variables.

Como vemos, en el caso de los colores la clasificación y usos de éstos difiere de una sociedad a otra porque es una función histórica de sus grados relativos de complejidad cultural. Por eso, la posición e importancia de los rangos cromáticos cabe entenderlas dentro del contexto de su funcionalidad, y ésta, asimismo, debe ser considerada en términos del desarrollo estructural de cada sociedad, incluidas sus demandas estéticas y emocionales. De este modo, la estructura visual de los individuos combinaría, alternativamente, su equipamiento y actividad fisiológica con el medio ecológico de relación y su sistema cultural de connotación, y por lo mismo, las actitudes hacia los colores. Por eso, la cantidad y cualidad semántica de los colores existentes en los vocabularios sociales hay que considerarla dentro del sistema cultural de cada sociedad.

Parece, pues, necesario convenir en el hecho de que la cantidad de colores reconocidos por los seres humanos es tanto una función de su presencia en la naturaleza como de la transformación de ésta en la cultura. A este respecto, la experiencia, clasificación y desarrollo de las percepciones cromáticas, así como los vocabularios que designan su funcionalidad e importancia, son relativos a funciones orgánicas y a sistemas cognitivos, por cuyo medio tanto se aprende a distinguir colores como se aprende a producir connotaciones que afectan, incluso, a las reacciones emocionales de los individuos, hasta reflejarse en forma de carácter, sentimientos y modos de ser su personalidad. En estas condiciones, el contexto connotativo del color aparece ante nosotros en forma de una dimensión ciertamente compleja. Dentro de ésta, las culturas y formas de vida que acompañan a las actividades fisiológicas y funciones mentales son inextricables entre sí. Por consiguiente, aparecen como puntos de referencia cuando pensamos en términos del entendimiento de las formas de percepción visual.

Cuando observamos el problema en términos adaptativos re-

Digitalizado com CamScanner

sulta inevitable considerar que mientras la percepción visual de los objetos se manifiesta como un fenómeno atribuible a la fisiología ocular, al mismo tiempo, los nombres y significados de los colores hay que entenderlos dentro del contexto de las funciones culturales. Se entiende, por lo tanto, que los principios clasificatorios por cuyo medio se rige la percepción del color pueden ser distintos de una cultura a otra, por lo cual su estudio y referencias pertenecen al dominio de la etnociencia (cfr. Sturtevant, 1974, p. 43). Así, lo que un físico entiende como nombre o complexión de un color no supone que sea necesariamente igual o congruente con lo que un indígena folk clasifica como color (cfr. Sturtevant, 1974, p. 44). De algún modo, además, el espectro cromático manifiesta una cierta tendencia a ser cada vez más complejo en las sociedades avanzadas, y en este sentido cabe hablar de evolución cultural, por cuyo medio podemos reconocer en estas últimas un mayor número de connotaciones en lo que hace a la dimensión estructural del conocimiento y del pensamiento relativo a los colores. Conforme a eso, autores como B. Berlin y P. Kay (1969) han indicado que existen evidencias de evolución en lo que hace a las terminologías aplicadas a los colores.

Sin embargo, al igual que su estructura cognitiva total, entre los seres humanos primitivos se ha observado una cierta mayor cantidad de dependencia respecto del color que la que tienen, en cambio, los individuos que viven en sociedades más avanzadas, especialmente porque el color es también una forma de identidad. En el caso de las necesidades de los primitivos, el color subraya el papel estratégico que juega entre ellos la identificación correcta de la flora y de la fauna en una medida estrechamente vinculada con el aseguramiento de la subsistencia primaria. Los colores de las plantas y de los animales, tanto como los de sus formas, son elementos de significación, a veces decisiva, cuando se vive en una selva o en un espacio caracterizado por el camuflaje de las adaptaciones que efectúan los diversos seres vivos que forman su proceso trófico. En este sentido, cuanto más avanzada es tecnológica y estructuralmente una sociedad, menor es la presión selectiva que pueda ejercer sobre ella el color (cfr. Sharpe, 1975, p. 89).

El resultado de este enfoque combinatorio nos lleva a determinar que la dimensión cognitiva más importante es, fundamentalmente, la adaptación, y ésta se aprende a partir de la socialización cultural. Por lo que vemos, parece indudable que la percepción de colores tiene un carácter selectivo, y éste supone tanto una adaptación fisiológica como una adaptación cultural. Por extensión, implica un intercambio de carácter ecológico. En tal extremo, mientras existe capacidad universal para la percepción cromática, sin embargo se eligen y nombran colores en función de su praxis cotidiana. Usar más o menos colores debe entenderse como el efecto de una adaptación de los individuos a límites de percepción impuestos por su cultura. Incluso, cabe entender que, dentro de una misma sociedad, y en función de las diferentes actividades de sus miembros, unos usarán y conceptualizarán más colores que otros, de manera que, mientras el espectro cromático de la totalidad cultural de una sociedad puede ser muy amplio, al mismo tiempo sus miembros tenderán a emplear sólo unas gamas reducidas de dicho espectro.

La determinación relativa a la importancia específica de los colores en cada cultura es, por lo que vemos, un aspecto dependiente de la experiencia clasificatoria de los individuos, y es así una formación más cultural que fisiológica. Implica, por ello, que una sociedad humana clasifique por un igual un cierto objeto o un grupo de ellos o de acontecimientos. Así, desde el punto de vista del método cultural o de la antropología, más que de una clasificación en la que un objeto es declarado de connotación única o universal, de lo que se trata es de fundar, como dicen Bruner y Goodnow (cfr. 1972, p. 169), una clase dentro de la cual se incluyan fenómenos asimilables a un determinado color.

También es cierto que la terminología cromática es, en sí misma, un sistema que aparece antes de que se le confieran los atributos de otros segregados (cfr. Frake, 1972, p. 201) como, por ejemplo, combinaciones de gamas y las connotaciones semánticas que acompañan a la experiencia de los colores, verbigracia, sus signos y simbologías. Por ello, el concepto de color se configura después de haberse producido su experiencia. Entendida de este modo la prioridad que hace posible la connotación, tendríamos la experiencia del fuego, de la llama y de la sangre para significar el concepto con el que nombramos un color, el rojo en este caso. Azul y verde pueden referir a color celeste o a mar profundo, lo cual indica que en este punto no se acude a proporcionar riqueza de matices a la connotación. En nuestra cultura el rojo puede significar peligro, pero también pasión, y en otras, como en el México prehispánico, estaría asociado con el este y con la fertilidad. Para el caso, mientras el sistema orgánico de la percepción es sensorial, sus connotaciones representan ser experiencias básicamente culturales.

Este enfoque asume el relativismo adaptativo a partir de las diferencias ecológicas y de los procesos históricos específicos.

Digitalizado com CamScanner

Mientras tanto, en esta dimensión de la percepción relativizada la relación espacio-fisiología puede constituir un primer componente adaptativo diferenciador corregible, sin embargo, a partir de la aproximación de tradiciones culturales en áreas geográficas que contienen, asimismo, variables ambientales compartidas.

La experiencia comparada permite, de todos modos, mantener el principio de que las diferencias ecológico-culturales confirman la noción de una organización también diferente, en este caso, de la percepción visual. Por ejemplo, P.H. Cook (cfr. Barnouw, 1973, p. 311) alude al hecho de que los samoanos carecen de colores para expresar nombres abstractos, con lo cual se advierte que todas sus referencias a colores tienden a designar objetos concretos. Así, el fenómeno de la percepción aplicada a la designación de un color resulta ser anterior a esta designación.

De las investigaciones llevadas a cabo por Berlin y Kay se desprende que todos los lenguajes vienen a poseer entre dos y once términos aplicados a colores. De éstos, tres se refieren a colores acromáticos (negro, blanco y gris), y ocho a colores propiamente cromáticos, como serían rojo, verde, amarillo, azul, moreno, púrpura, rosa y naranja (cfr. Bourguignon, 1979, p. 210). Parecería, pues, que un pobre abanico de terminología para colores estará correlacionado con una pobre estructura cultural. En este supuesto, los pueblos más primitivos, o representativos de un primer estadio cultural, sólo tendrían dos colores, el negro y el blanco, mientras que en el segundo estadio habría otro más, el rojo. En el tercer estadio, el incremento consistiría en la adición del verde o del amarillo, y en lo que sería un cuarto estadio aparecería uno de estos últimos. En el quinto estadio, se daría el azul; en el sexto, el moreno, y los otros colores ya serían manifestaciones derivadas del juego de los anteriores (cfr. Bourgnignon, 1979, p. 210).

El planteamiento evolucionista que designa la complejidad relativa de los vocabularios referidos al color es lo que permitía afirmar a William Gladstone (1858) que los griegos de Homero sólo percibían una palabra para gris, azul y oscuro, lo mismo que para blanco y brillante. Para el caso, mencionaba Gladstone, esto resultaba ser una evidencia de la inferioridad cultural de los griegos antiguos respecto de los ingleses contemporáneos. Igualmente, en la *Cambridge Expedition to Torres Strait*, realizada en 1899, específicamente entre Australia y Nueva Guinea, W.H.R. Rivers expuso datos relativos a que los nativos eran individuos deficientes en términos de vocabularios referidos a colores, pues no distinguían, por ejemplo, entre matices de verde y azul, y mostraban

escasa habilidad diferenciadora para otros colores. Por eso, Rivers llegó a la conclusión de que los vocabularios son reflejos de la percepción sensorial (cfr. Bourguignon, 1979, p. 205). Mientras tanto, esta sería una razón por la que Gladstone y Rivers entendían que si las terminologías de colores no reconocían matices en relación con los colores focales, entonces, los pueblos que no distinguían estas diferencias debían ser considerados racialmente inferiores (cfr. Bourgnignon, 1979, p. 214).

La evolución de colores básicos o primarios a secundarios podría tener como ejemplo el paso del rojo al rosa, lo cual podría ser entendido como una especie de desteñimiento a partir de colores fuertes, como también una intensificación de los colores débiles o tenues desde los fuertes. Refiriéndose Alschuler y Hattwick a la manipulación pictórica de los colores básicos, y a guisa de ejemplo, afirman que en su transformación pictórica el azul aparecería asociado con un mayor control sobre la masa cromática, especialmente cuando se trata de concebir líneas y formas (cfr. Sharpe, 1975, p. 15). En cierta manera, y por otra parte, podemos admitir que la misma percepción tendría diferente vocabulario, sobre todo cuando pensamos en términos lingüísticos y de combinaciones descriptivas ajustadas a una dimensión adaptativa.

De hecho, la cuestión no consistiría tanto en una evolución racial como en el desarrollo o transformación de un sistema cultural. Así, y como ejemplo, algunos lenguajes indígenas en Filipinas no producen distinciones entre azul, verde y violeta. Sin embargo, Woodworth menciona que hacen la diferencia cuando se les enseña a distinguirlos (cfr. Bourguignon, 1979, p. 205). Esta dimensión cultural referida a la percepción de colores podemos reconocerla incluso como específica a sectores profesionales. Así, en las sociedades industriales avanzadas, como en los EE.UU., tendríamos diferencias de percepción del color en función de la actividad profesional; o sea, habría diferencias entre físicos, ópticos, oftalmólogos, químicos, modistos y amas de casa (cfr. Bourguignon, 1979, p. 211). Y, asimismo, un producto de la sociedad estratificada puede consistir en que las clases altas prefieran colores fríos, azules y verdes, mientras que las inferiores tiendan a escoger los cálidos, en especial el rojo.

Es frecuente en este orden de adaptación social estratificada que las clases medias distingan visualmente a las clases bajas, tanto por el vestir como por el lenguaje, pero también en función de la idea de que éstas pueden ser identificadas por el uso predominante de ropas de colores chillones. En la ciudad de Barcelo-

Digitalizado com CamScanner

na, entre los catalanes es frecuente aludir a estos colores como generalmente propios de los inmigrados, e identificados éstos como de origen rural es, asimismo, habitual atribuirles la tendencia a usar combinaciones de colores cálidos que por su fuerza cromática, se considera hieren el buen gusto urbano. La transición a los coloridos fríos se asume, a menudo, como una señal de aculturación y de integración a la vida urbana. Los colores oscuros, especialmente el negro y el gris, son patrimonio identificatorio de las clases rurales tradicionales españolas, y junto con otras identidades se consideran una señal de ocupación campesina.

Dentro de este contexto, algunos autores (Berlin y Kay) piensan que, mientras las cualidades naturales de la percepción visual se manifiestan bajo la forma de un universal, sin embargo debemos distinguir entre colores focales y colores periféricos o resultantes de combinaciones entre los primeros. Para el caso, dichos autores afirman que los colores básicos son simples y no son equiparables a otros, pero en cambio se distinguen por el hecho de que asumen los que no son básicos; por ejemplo, verde jade, verde mar derivan de un color básico. Por eso, se parte del conocimiento de que es más frecuente referirse a colores básicos que a colores secundarios (cfr. Bourguignon, 1979, p. 219). En este particular, la experiencia humana de los colores permite pensar en términos de fases, una cada vez más compleja que otra anterior, caracterizadas por una especie de desenvolvimiento histórico donde la percepción visual también aparece asociada con un movimiento de dirección evolutiva. Ésta se manifestaría en forma de vocabularios más complejos, o conteniendo gamas y matices o combinaciones de estructura funcional más variada. De hecho, la forma evolutiva de las percepciones visuales, lo mismo que sus clases de categorización, corresponderían al proceso histórico de transformación de la cultura.

Teniendo en cuenta el hecho de la complejidad lingüística relativa de los vocabularios relacionados con los colores, parece indudable que la formación de categorías visuales específicas tiene que ver con el desarrollo cognitivo de las poblaciones y, por ello, se corresponde con una función cultural selectiva del medio de relación. En este sentido, se trata de un proceso histórico en el que, básicamente, destacan su carácter cognitivo y una dependencia clasificatoria que corresponde a sus grados de evolución social. Por ello, Berlin y Kay, como evolucionistas, tienden a pensar en términos de procesos universales de experiencia y rechazan, por lo tanto, el relativismo cultural (cfr. Bourguignon, 1979, p. 215); sin embargo, situados en el contexto funcional de la actividad del fenómeno adaptativo, apenas se puede ignorar el hecho de que la construcción de las categorías cognitivas de la percepción y de la personalidad pasa por la representación semántica del proceso de experiencia.

Primariedad cultural y simplicidad infantil

Respecto del color, los niños pueden ser considerados como parte de una referencia comparativa importante, sobre todo en lo que hace a su interés por aquél y por las formas de los objetos. Conforme a eso, al involucrar el significado relativo que tienen las dimensiones selectiva y adaptativa, uno piensa en la experiencia cultural como forma de delimitación de los ámbitos de la percepción visual, y en tal extremo se nos ocurre acudir, por ejemplo, al hecho de las diferencias que se dan cuando preguntamos cómo es percibido un mismo objeto por individuos representativos de contrastes culturales, verbigracia, los niños ibusa de Nigeria occidental comparados con los niños escoceses. Precisamente y por lo que hace al color, un 25 % de los ibusa entre los seis y los ocho años de edad clasificaron a los animales por su color, mientras que ninguno de los escoceses de igual edad hizo esta clase de clasificación (cfr. Wober, 1974, p. 290). Desde luego, mientras la costumbre cromática incluye a menudo la clasificación de los animales por su color, y en tanto éstos forman parte de un cierto énfasis o fuente de relevancia adscrito a la asociación con animales en la experiencia cotidiana de los niños ibusa, por el contrario, dicho énfasis es muy débil entre los niños escoceses.

Esta primera manifestación histórica de los colores supone que las gentes acostumbradas a carecer de vocabulario para nombrar colores derivados recuerda mejor los focales, y eso mismo ocurre con los niños (cfr. Bourguignon, 1979, p. 214). De hecho, y en general, se advierte que, por lo menos entre los niños occidentales, el uso del color tiene una finalidad ornamental o decorativa (cfr. Luquet, 1972, p. 99), y suele tener un carácter selectivo, a menudo realista, cuando se trata de vestidos (cfr. Luquet, 1972, p. 102). A tenor de estas orientaciones, se ha podido observar que, en sus actos espontáneos, los niños tienden a interesarse más por colores que por líneas y formas. Según eso, y comparando niños propensos a destacar colores con otros que se interesaban más por líneas y formas, se pudo constatar que quienes enfatizaban más el color que las líneas o las formas, al mis-

Digitalizado com CamScanner

mo tiempo demostraban tener menos control social, o relativo a influencias normativas, que otros más entrenados en el vivir de una experiencia culturalmente más compleja. Por eso mismo, los primeros actuaban fuertemente estimulados por sus impulsos internos, mientras que los segundos dependían de una racionalización específica más elaborada y, por eso, fundada en percepciones más controladas. En tal extremo, también parece que las niñas tienden más a preferir color que los niños, especialmente en la medida en que se las considera más emocionales que éstos. Se podía comprobar, asimismo, que entre los escolares usitas dominados por la forma se da en ellos un abanico de cualidades caracterizadas por su mayor sentido práctico, por una mayor visión de totalidad, y una orientación de conformidad o ajuste con su cultura mayor que entre los dominados por el color (cfr. Sharpe, 1975, p. 12). Por esta razón, puede afirmarse que el interés por el color entre los niños disminuye conforme se atemperan adaptativamente (cfr. Payne, 1974, p. 122).

De algún modo, pues, los colores primordiales hay que situarlos en la dimensión de las primeras culturas humanas, lo cual tiende a ser confirmado por el conocimiento empírico. En este punto, y como un ejemplo, los primitivos y los niños suelen describir las combinaciones de colores separando cada uno de ellos, luego de lo cual procuran reunir todas las connotaciones por separado (cfr. Kainz, 1952, p. 313). Según eso, y tal como hemos descrito antes al referirnos a la percepción de colores focales, en este particular algunas de las investigaciones que se realizan en niños de diferentes culturas permiten pensar en la existencia de una estrecha semejanza entre las primeras percepciones cromáticas de éstos y las que efectúan los adultos en el seno de los llamados pueblos primitivos. Según estas verificaciones, libres todavía los niños del aprendizaje o socialización del significado de los colores, la representación de éstos suelen hacerla en términos de colores focales. Es a partir de los tres y los cuatro años de edad cuando comienzan a encajar sus clasificaciones y connotaciones dentro del marco conceptual de sus culturas, y es en dichas épocas cuando comienzan a producirse dentro de las tradiciones específicas de sus culturas.

En lo fundamental, y como consecuencia de su reducida experiencia ecológica, en sus primeras edades los niños tienden a emplear un espectro cromático muy reducido. Las experiencias realizadas en dibujos muestran que en los niños el uso de colores negros y morenos puede indicar represión; los rojos, explosión emocional; y los colores pálidos o fríos tienden a relacionarse con

experiencias inhibitorias. Lowenfels (cfr. Barnouw, 1973, p. 348) advirtió que un 25 % de niños sometidos a una experiencia de dibujo no usó color, y sólo el 10 % empleó dos colores. Mientras tanto, los que usaron más colores tendían a utilizar pálidos y oscuros. En el contexto de este abanico cromático el rojo apareció significando situaciones agresivas y violentas.

De otra manera, sabemos que los niños suelen elegir colores abstrayéndolos de las formas en que éstos aparecen ubicados (cfr. Luquet, 1972, p. 99), lo cual nos permite colegir que el color es, en la experiencia infantil, anterior a la forma, y ésta precede a la función. Por otra parte, en los EE.UU. el número comienza a predominar sobre forma y color a partir de desarrollos abstractos. En los casos de entrenamiento y de escolaridad intensivos cabe pensar en una percepción especializada, y hasta incluso es dable admitir la racionalización simultánea del color y de la forma en la medida que la misma socialización puede trascender a la visualización natural de los objetos. E, igualmente, cuando se trata de elegir un color entre otros la posición en que están colocados es importante. Por ejemplo, cuando en una prueba realizada en los EE.UU. el azul y el verde aparecían situados en los extremos, los sujetos, niños de siete años, los escogían con mayor frecuencia que en el caso de estar colocados en una posición entre el medio y el extremo. Esto ocurría también con el amarillo, y no con el blanco (cfr. Sharpe, 1975, p. 18).

Al destacar la experiencia de identificación progresiva de los niños respecto de la complejidad relativa de su cultura adulta, parece indudable que la percepción óptica de las figuras en el espacio también mantiene una cierta dependencia con los grados de alfabetización alcanzados por los individuos que registran la experiencia. Por ejemplo, Greenfield ha destacado (cfr. Bourguignon, 1979, p. 110) que en Senegal, y en comparación con los analfabetos, los niños escolarizados tendían a destacar más la forma que el color. Asimismo, y tratándose de niños entre el primero y el tercer año de escolarización, se ha podido observar que detectaban más fácilmente el concepto de color que el de forma, mientras que la función del color les resultaba más difícil de definir. En este extremo, se pudo establecer que tanto los niños analfabetos como los escolarizados son más propensos a formular criterios de color que de función, pues mientras en el primer caso necesitaron un conjunto de siete pruebas, en el segundo la experiencia tuvo que extenderse a un número de 20. En tal caso, se demostraría que el conocimiento de la función de un objeto aumenta con la edad. De acuerdo con esto último, es prescriptiva la

Digitalizado com CamScanner

experiencia previa de un proceso de aprendizaje (cfr. Segall, 1979, pp. 111-112).

Por lo que respecta a las investigaciones realizadas en los EE.UU., podemos quedarnos con los datos que nos ofrece Sharpe (cfr. 1975), presentados en forma de conclusiones empíricas. Así, y a diferencia de lo que se hace notar en otros estudios como específico de las percepciones visuales primarias, en los EE.UU. y con bebés, a los cuatro meses se ha observado que éstos preferían objetos azules y rojos, más que amarillos y grises. Sin embargo, entre los cuatro y los cinco años, se menciona (cfr. Sharpe, 1975, p. 18) que el color al que son más propensos estos niños es el rojo, seguido por el azul y el verde. Desde aquí, y en este proceso cognitivo y de preferencias, se hace presente que el punto máximo de dominancia del color es alcanzado hacia los cuatro o cinco años de edad, y en este sentido los niños que alternan color y forma por igual son considerados dentro de la etapa de transición, de manera que entre los tres y los seis o siete años se desarrolla un cierto proceso de cambio significativo, esto es, el que lleva del dominio del color al dominio de la forma. En este punto, se ha observado que los niños más brillantes son aquellos en los que la forma domina sobre el color. Esta manifestación se revela de forma más concreta hacia los nueve años. Igualmente, K.W. Schaie encontró, en una representación por sexo y edades, que los varones alcanzaban a entrar en el dominio de la forma a los 13 años, mientras que las niñas lo hacían a los 14 años, quizá en este caso atraídas por la mayor sensibilidad emocional del color (cfr. Sharpe, 1975, pp. 6-10). En términos de sexo, se añade (cfr. Sharpe, 1975, p. 18) que entre los 6 y los 17 años las niñas tienden a preferir colores cálidos; en cambio, los varones adoptaban más los fríos. También en esta línea de preferencias, en los EE.UU., las mujeres adultas se inclinan por esta clase de colores, por ejemplo, rojos y amarillos, más que por anaranjados. Al mismo tiempo, los hombres adoptan azules, y naranjas más que amarillos (cfr. Sharpe, 1975, p. 54).

También se reconoce que con el incremento de la edad aumenta la propensión a preferir colores matizados o más diversificados. Esto correspondería, indudablemente, al incremento de la variedad cognitiva, más que a la influencia de un proceso biológico (cfr. Sharpe, 1975, p. 19). Por añadidura, se ofrecen datos que demuestran una mayor frecuencia de deficiencias referidas a la percepción de colores por parte de los hombres que de las mujeres, y eso se manifiesta en el hecho de que un 7 % de aquéllos están afectados por problemas de visión (cfr. Sharpe, 1975, p. 88). Este podría ser un indicio relativo a la idea de que las mujeres se adaptan mejor que los hombres a los colores cálidos.

Desde luego, la actividad consistente en pasar del dominio del color al de la forma incluye madurez orgánica y un proceso en el que ésta define el paso de lo afectivo a lo intelectual, de manera que la experiencia del ambiente social y sentido utilitario de ésta, así como la misma habilidad verbal y el leer y escribir, se constituyen en factores que incrementan lo referente a las significaciones de los objetos. De este modo, el predominio de la forma sobre el color indica la adquisición de un nivel de respuestas más evolucionado que el del color. En otro caso, cuando el niño, después de una primera prueba, comienza a familiarizarse con colores y formas, entonces inicia la fase de reconocimiento de la significación funcional de los objetos. Reconociéndolo así, y como sea que en el 90 % de los adultos la forma predomina sobre el color, se clasifica al 10 % restante como parte del componente de los *deviants* o individuos propiamente inadaptados (cfr. Sharpe, 1975, pp. 6-11).

Esta perspectiva convierte la percepción de colores en un valor cultural donde, por lo mismo, el entrenamiento cognitivo de los individuos representa ser la clave de significación más estratégica. Así, es evidente que la experiencia de socialización importa mucho porque tiende a inclinar las preferencias de los niños. Por ejemplo, en los EE.UU. los niños entre tres y seis años preferían el color naranja, y sucesivamente el rojo. Al mismo tiempo, los animales suelen ser preferidos como sujetos de identificación de formas. Mientras tanto, la armonía cromática, que hemos definido como equivalente a la sensación agradable de la imagen, parece conseguirse hacia los doce años. Y, como un reflejo de los resultados del proceso adaptativo, con la edad las pinturas infantiles incrementan sus grados de objetividad y de realismo. Asimismo, cuando los colores no están relacionados con objetos concretos, los muchachos entre los 17 y los 20 años tienden a pasar de los colores cálidos a los fríos. Mientras tanto, Rudsil sugiere (cfr. Sharpe, 1975, p. 20) que si dos objetos son iguales, se prefieren los que tienen colores. Y, asimismo, un asunto con iguales colores sugiere preferencia por el más realista, incluso dando preferencia sobre el color. Esto se manifiesta entre los niños más avanzados. El tenor de las preferencias aparece inclinado hacia colores azules, rojos y verdes, y en menor grado por naranja, amarillo y violeta (cfr. Sharpe, 1975, pp. 14-17).

Digitalizado com CamScanner

La experiencia perceptual tiene mucho que ver con las diferencias connotativas. Y, asimismo, se advierte que en las preferencias por determinados colores la influencia mayor es de carácter cultural (cfr. Sharpe, 1975, p. 44). Conducidos por este supuesto, ahora procuraremos extender el campo de experiencia de los colores a las connotaciones, signos y símbolos culturales que acompañan a las designaciones cromáticas, entendiendo, por otra parte, que a diferencia del concepto de percepción óptica pura o física, el concepto de connotación alude a significados metafóricos (cfr. Wright y Rainwater, 1970, p. 331). Mientras tanto, el enfoque ha de ser necesariamente comparativo y cabe distinguir en él un hecho: el de que la percepción cromática, cuanto más compleja y variada es la estructura interna de las relaciones sociales y de sus componentes culturales, mayor es también la tensión neuronal de que va acompañada. Eso tendría un valor de carácter mental a la vez que psicológico.

En gran manera, el número de connotaciones cromáticas es una cuestión de estructura y de formato culturales. De este modo, las experiencias culturalmente más complejas tienen que ver con mayores desarrollos mentales o intelectuales, con sistemas y tecnologías productivas, con lo cual en el ejercicio de estas funciones destacan como factores importantes la socialización ambiental, el aprendizaje y la educación formal del conocimiento y sus transformaciones. Por eso, y respectivamente, tienen que ver con experiencias específicas que incluyen profesión y actividad social, grados de escolarización y analfabetismo relativos, concepción del mundo y estructura emocional de la personalidad, y en términos de procesos adaptativos incluyen aculturación, bilingüismo y biculturalismo, en suma, cognición y psicodinámica de las reacciones individuales a la cultura y al medio. Mayormente, pues, la prevalencia de unos colores sobre otros hay que entenderla como un asunto de costumbres y de épocas, de manera que, evolutivamente considerados, cada época tiende a descubrir otros nuevos. Pero, en definitiva, lo que se configura es una mezcla del *eidos* con el *ethos*.

Los efectos psicológicos del color son reconocidos como importantes en las instalaciones donde se realiza el trabajo en Occidente. Dentro de este medio, y convencidos de esta influencia, los diseñadores de ambientes productivos artificiales, en especial los ergónomos, tienden a concertar la disposición de los colores en función de lo que pueden ser sus resultados sobre el esfuerzo

muscular, el rendimiento, la fatiga y la tensión psíquica de sus trabajadores. En algunos de estos ambientes se ha llegado a la conclusión de que los colores amarillo y naranja, entendidos como de sensación cálida, influyen favorablemente sobre la percepción de las operaciones del trabajo, en el sentido de que desarrollan las sensaciones de comodidad y aumentan la eficiencia productiva. Y por añadidura, dentro de esta consciencia, digamos cromática, se ha establecido que los colores puros suelen distraer a los trabajadores, de manera que en función de este conocimiento se recomienda el empleo de colores grises azulados porque son más neutrales y estimulantes (cfr. Hepner, 1957, p. 372).

Las tradiciones culturales son, por eso, factores dinámicos de la percepción del color, y en general están relacionados con las emociones y con la misma experiencia sensitiva de la personalidad. En nuestra cultura los estudios relacionados con el efecto del color sobre el individuo son habituales, y cada vez más inciden en la idea de la existencia de una correspondencia entre tensión psíquica y colores específicos. Y en cualquier caso, la idea de contrastar colores en ambientes laborales en función de las percepciones fisiológicas que hacen los trabajadores se ha convertido en un experimento constante de las investigaciones de los científicos. De hecho, mientras es evidente que los colores claros se identifican con la luz diurna, y mientras los ambientes de trabajo normales o correspondientes a la mayoría de los productores adaptan los equipamientos e instalaciones a una percepción visual basada en este tipo de luz, al mismo tiempo, en el interior de los ambientes cerrados, la distribución de colores reconoce otros elementos cromáticos, y su variedad adaptativa concierne a combinar matices apropiados, tanto para producir al máximo como para estimular los equilibrios psicológicos y musculares necesarios para asegurar el ajuste individual y colectivo a estos ambientes productivos.

También podemos advertir en los colores otra cualidad dinámica: la de tener la capacidad de impregnar de connotaciones variadas la diversa sensualidad de la vida humana, pues, como dice Turner (cfr. 1980, p. 76), establecen que según un color uno está sano, y según otro uno está enfermo. Situados en este punto, podemos seguir el criterio de Firth (cfr. 1973, pp. 69 y 75) cuando destaca que en Occidente los colores tienden a estar libres de interpretaciones simbólicas, mientras que en Oriente la relación es distinta. Para el caso, un símbolo suele ser el resultado de la fusión de una idea con una imagen, y se interpreta de un modo ciertamente activo, pues se piensa que la interacción entre am-

Digitalizado com CamScanner

bos, idea e imagen, equivale a construir una percepción en estado de movimiento, como cuando entendemos que el verde connota buena suerte y asumimos, además, que la asociación personal con un determinado objeto de este color favorece nuestra existencia (cfr. Firth, 1973, pp. 71-72). Esta asociación supone que el signo va seguido de una emoción, y en tal extremo adquiere el carácter de un símbolo.

De algún modo, el sentido primero que acompaña a la simbolización última de las bondades de lo ecológico aparece asimilado con el verde, y éste resulta ser el color semiótico de la naturaleza. En todo caso, este color se ha convertido en el símbolo de la vinculación necesaria que debemos mantener con la vida entendida como un equivalente del verde como medio de realización plena de la existencia. Así, la transformación ulterior del verde en color político sería, por eso, un símbolo de la ideología que asocia el verde con la supervivencia.

El sentido dado a los colores en Occidente guarda una importante relación con los estados anímicos de las personas. Por ejemplo, se dice por Longman (cfr. Payne, 1974, p. 124) que el azul y el verde pueden considerarse asociados con la calma, la quietud, la reserva, la inhibición, la repelencia y la altivez. En cambio, el rojo, el naranja y el amarillo intensos acuden a representar la excitación, el aspecto boyante, el magnetismo, la extroversión, la franqueza, lo radiante, lo sanguíneo y lo apasionado. Igualmente, mientras los colores intensivos tienden a expresar entusiasmo vital y optimismo, al mismo tiempo pueden ser parte de tensión e intensidad sensual, pero también de amargura, violencia e ira. Se aduce que estos colores representan tendencias emocionales propias de edades muy tempranas, culturales como entre los primitivos, orgánicas como entre los niños, aunque también los artistas se relacionan grandemente con estos valores cromáticos (cfr. Payne, 1974, p. 124). Por ende, los colores oscuros parecen asociarse con la depresión y aparecen vinculados a significaciones trágicas y mórbidas, entre otras, una cierta atracción por la muerte. El diablo se encuentra vinculado con las fuerzas oscuras o de las tinieblas. Los colores oscuros armonizados tienden a mostrarse asociados con el misterio, con la tristeza y la infinitud, así como con la tragedia y el reposo. Por añadidura, lo sombrío indica personalidad pasional y apasionada. Beam (cfr. Payne, 1974, p. 125) ha destacado la importancia psíquica de una intensa sensibilidad respecto de la luz, en el sentido de que ésta supone una fuerte tendencia a la actividad y una liberación de las funciones inhibidas.

Las combinaciones de personalidad y de sensualidad en una cultura como la occidental, donde se pueden distinguir unos 150 matices de colores (cfr. Payne, 1974, p. 128), muestra que las adaptaciones a éstos tienen un carácter, a la vez, individual y colectivo. Así, se admite, por ejemplo, que en Occidente los colores brillantes han estado asociados con el placer, mientras que los oscuros se han significado dentro de los complejos que hacen referencia a la tristeza (cfr. Firth, 1973, p. 68). Sin embargo, podemos añadir que en tiempos más recientes aparece a menudo la relación del negro con el buen gusto en la decoración, y es también síntoma del placer sensual elegante. De muchas maneras, el negro se convierte, pues, en un color sensual, mientras la oscuridad es buscada con frecuencia a través de las luces penumbrosas recogidas en un intento de recuperar la paz interior que resulta de la experiencia de vivir un entresueño reparador.

Ciertamente, en las discotecas urbanas, y concretamente en Barcelona, y dentro de espacios cerrados con atmósferas cargadas de humos y alientos exultantes, la música monótona y trepidante, de ritmos sincopados, forma abiente específico. Va acompañada de una percepción tensa de luces de colores chillones, primordiales, que cambian de segundo a segundo de modo intermitente y sucesivo, con el objeto de estimular la sensualidad y el gasto de bebidas que acompañan a la excitación muscular y psíquica de los individuos de ambos sexos que concurren a divertirse en esta salas de baile.

Aquí los colores fuertes, generalmente cálidos, en conjunción con proxemias apretujadas, tienden a estimular tanto la disociación de las formas como a desarrollar las pulsiones instintivas de la agresividad. El color como reflejo de excitación es aquí un componente funcional de activación sensual superior a las formas que delimitan la percepción visual en estos espacios. El color sugiere, así, una formidable desinhibición o liberación de los autocontroles, que sitúa en una especie de ilimitada sustanciación de la sensualidad ambiental y del placer, ambos excitados por el morbo de una comunicación social principalmente proxémica.

De hecho, el proceso de particularización cultural de los colores cabe relacionarlo con las experiencias ambientales de las sociedades y, por eso, con la categorización de éstas en forma de percepciones y de connotaciones. Estas particularidades relativas a la identificación del color con los estados anímicos y de la personalidad resultan estar comúnmente gobernados por la internalización psicológica de las experiencias estéticas, y en nuestras sociedades occidentales la costumbre de relacionar el color con la

Digitalizado com CamScanner

sensualidad específica de las personas aparece motivada constantemente por la moda. En la sociedad occidental ésta constituye una forma de autoridad, en este caso estética, tanto como es, asimismo, un incentivo a partir del cual los sujetos objeto del mensaje estético suelen reaccionar sensualmente o químicamente, esto es, desarrollan actitudes y sensibilidades conforme a la idea de que el color es equivalente a un estilo del carácter social y supone, además de una expresión del gusto en el estilo, una especie de semiótica de la personalidad.

Desde luego, la semiótica de los colores ha podido percibirse en el vestido político y en el militar. Ambos han evolucionado junto con las sociedades, y en la historia reciente es muy conocida la expresión del color político militante de las camisas negra y parda de los fascismos italiano y alemán, o las azules intensas del comunismo y del falangismo y las rojas de las milicias socialistas. Los amarillos y blancos han estado también en los significados de la religión cristiana y del pacifismo. Así, en el momento mismo de vestir con dichos colores, la identificación de personalidad con éstos se ha realizado también en forma emocional y sensualizante.

Simbolismos diversos, básicamente ideológicos, han acompañado a cada uno de estos colores, pero, además de manifestarse a través de ellos una identidad política, con ellos se han percibido actuaciones sociales que de algún modo han incidido en las emociones de los protagonistas. Asimismo, el verde oliva y los camuflajes asumidos por los ejércitos modernos vestidos con uniforme de campaña nadie duda de que son identificables con la dureza y peligros supuestos en la vida militar, e incluso la boina en ellos es percibida por el común de la gente, y con orgullo por los mismos protagonistas, como símbolo de audacia y valentía, de riesgo e inteligencia en el combate. Y también, como indica Firth (cfr. 1973, p. 68), en el contexto de la religión cristiana el rojo y el blanco de las túnicas asumen, respectivamente, los símbolos de la Resurrección y de la Transfiguración de Cristo.

Mientras tanto, los colores jóvenes suelen ser claros, pero una juventud magnificada en la elegancia y la magnificencia del todopoder y del desafío social tiende a identificarse con los colores fuertes: el rojo, el negro y el azul intensos. La recurrencia a diferentes matices por parte de los sujetos de la acción social en nuestra cultura es, por eso, equivalente al desarrollo de distintas adaptaciones del Yo y es una referencia de imagen que se hace corresponder con sensibilidades concretas de la percepción visual. Por eso, en lo que concierne a colores parece indudable que

dichas adaptaciones sugieren imágenes de personalidad específicas. Así, en la elegancia o en el desaliño, los colores tenues o fuertes, según los casos, se consideran significantes de personalidad, y forman parte de la semiótica activa de nuestro sistema cultural de clasificación del ambiente y de nosotros mismos.

Por esta razón, podemos interpretar como significativas las diferentes versiones que, según las culturas, reciben los colores. Y también se reconoce que los significados de las categorías simbólicas de una dualidad, la de frío-caliente, resultan estar incorporados en las connotaciones de los colores, y pueden ser considerados dentro del marco de experiencias fisiológicas universales. Así, el llamado color frío es de efecto deprimente, entendiéndose que sus matices cromáticos tienden a expresar desconfianza, a la vez que son comunes sus asociaciones con rasgos de quietud inerte (cfr. Payne, 1974, p. 123). Por otra parte, en los ámbitos de la cultura culta occidental, cuando se trata de emitir juicios propiamente estéticos, suelen preferirse colores de poco brillo (cfr. Child, 1970, p. 199). Y también, e igualmente cierto, lo es el hecho de que en las funciones laborales los colores que forman contrastes ambientales equivocados, entre otros los derivados de la aplicación de colores deslumbrantes, pueden causar fatiga y tensiones musculares (cfr. Hepner, 1957, p. 370).

Por lo que acabamos de señalar, es evidente que el papel de la sugestión psicológica es importante en los colores, e incluso tiende a desarrollar los mecanismos emocionales de la personalidad. Así, en una muestra aplicada a 955 hombres y 2.705 mujeres alemanes, con una edad media de 36 años, y entre los 16 a los 65 años, se dieron ciertas connotaciones que indican, aparte de preferencias, asociaciones y juicios de personalidad. Por ejemplo, los colores claros refieren a semióticas de felicidad, mientras que la ostentación se encuentra en colores muy saturados. En otro aspecto, las intensidades de rojo equivaldrían a la idea de lo cálido, mientras que un azul saturado haría referencia a elegancia y a calma en los estados de ánimo (cfr. Wright y Rainwater, 1970, p. 339).

Desde luego, entre los llamados colores focales el rojo asume asociaciones muy diversas, y es uno de los más significativos en lo que refiere a su relación específica con el mundo de las percepciones emocionales y de la concentración mental. En todo caso, sugiere una cierta excitación de los sentidos, incluido el hecho de ser el color del fuego y del infierno, como también es el propio de la sexualidad y el que parece actuar sobre los animales. Es, por lo tanto, el más emocional de los colores, y es el preferido

Digitalizado com CamScanner

por los niños en sus fases preescolares, época esta en la que predominan los niveles impulsivos. El rojo lo encontramos asociado con sentimientos de amor y de afecto y, por contraste, con otros de odio y de agresión. Según Alschuler y Hattwick (cfr. Sharpe, 1975, p. 14), con el progreso de la edad y con el incremento de la racionalización y de mejores autocontroles, se advierte una disminución de las preferencias por el rojo. Dentro de esta dimensión afectiva, se menciona el caso de un niño, habitualmente triste, que pintaba sus dibujos en colores sombríos, mientras el resto de sus compañeros empleaba colores fríos, en este caso claros, pero un día empleó el rojo, y eso coincidió con el hecho de que en este día había tenido experiencias afectivas y había sido objeto de buenas atenciones por parte de sus padres (cfr. Sharpe, 1975, p. 15).

El rojo es un color que no acostumbra mantener correlación con los procesos intelectuales, precisamente porque siendo un color perturbador no es el adecuado para la necesidad de concentración que requiere el ejercicio de las funciones de carácter mental. De otra manera, es obvio que su funcionalidad excitante se corresponde más con la acción extrovertida que con la reflexión introvertida. Esto podemos correlacionarlo con el hecho establecido de que, por ejemplo, los rojos brillantes aumentan la velocidad de una conversación y, como su efecto, contribuye a disminuir el tiempo dedicado a conversar. Este sería el caso en una cadena de restaurantes equipados con teléfono (cfr. Hepner, 1957, p. 372).

Por ello, puede ser interesante referirse a ciertas diferentes connotaciones de su percepción en los individuos y sugerencias de asociaciones simbólicas. Por ejemplo, C. Jung le atribuía las cualidades de la pasión y del sentimiento y, mientras, destacaba que entre nosotros el rojo conlleva la idea de lo cálido, de la excitación y de la llama que arde profundamente agitada. Y un color intensamente saturado de rojo, el púrpura, representará la dignidad aristocrática, la túnica real o el orgullo de la magnificencia (cfr. Payne, 1974, p. 123).

Mientras tanto, en la cultura occidental es notorio el empleo del rojo para destacar situaciones peligrosas (cfr. Firth, 1973, p. 332), como en los semáforos que gobiernan el tráfico de las ciudades o las banderitas que llevan los camiones en señal de advertencia de que transportan materiales frágiles o inflamables, según los casos. Es al mismo tiempo muy extendida la imagen de la bandera en rojo exclusivo como símbolo esencialmente revolucionario. Y es también cierto que el color rojo además de manifestarse como una categoría emocional, es asimismo una categoría estética.

En este sentido, para los ndembu (cfr. Turner, 1980, p. 78) el rojo evoca sangre en diferentes situaciones: la que resulta de la caza de animales, del parto, de la menstruación, del asesinato, de la circuncisión y de la brujería, y en todo caso la sangre acompaña al mismo poder, porque sin ella éste no tendría existencia. La connotación es distinta entre los indígenas de las islas Andaman. Estos consideran el rojo como símbolo de bienestar y suelen aplicarse objetos de este color a personas enfermas para que curen, y es asimismo un color de purificación cuando se trata de un homicida sometido a un proceso de expiación (cfr. Firth, 1973, p. 135). En cambio, entre los dogon de Mali el rojo lo encontramos asociado con el sol y el fuego, el calor y el brillo, el ardor y la fuerza, la ira y el peligro, el poder y la autoridad.

También el rojo es símbolo de alegría y salud entre los manja de África. Cuando éstos se sienten enfermos o indispuestos, acuden a significar una actitud propiamente mágica, pues en dicha ocasión suelen pintar de rojo sus cuerpos (cfr. Turner, 1980, p. 75). Por lo demás, cuando se trata de los sherpas del noreste del Nepal, la toga en color rojo supone la incorporación del dios en la ropa y supone, además, la idea de un dios que come carne y bebe cerveza. En este contexto, la paradoja consiste en que los monjes budistas, aunque vestidos con túnicas rojas, sin embargo practican la sobriedad del ayuno y se abstienen de esta comida y bebida (cfr. Ortner, 1975, p. 140). Empero, en el alto Kasai (cfr. Turner, 1980, p. 76) los indígenas alternan el rojo con lo positivo y lo negativo, pues lo consideran, al mismo tiempo, símbolo de peligro y de fecundidad. Y, según Reichard, para los navajo el rojo siempre es un color que protege contra las alarmas que amenazan de continuo al hombre (cfr. Payne, 1974, p. 130).

Spengler habría dicho (cfr. 1976, vol. I, p. 320) que el rojo y el amarillo son colores propios de los espacios exteriores, indicando con ello que son asimilables a contextos de fiesta, de mercado y de multitudes, y en lo esencial hay que considerarlos como colores de la existencia viva y desbordada. Por esta razón, se convendría en que son colores de los grupos primitivos, de la vida popular, de las mujeres y de los niños, y en general pueden ser identificados con lo material, lo próximo y lo sanguíneo. Mientras tanto, para Lüscher (cfr. 1977, p. 25) el amarillo sería todo lo contrario: pertenecería al mundo de las relaciones profundas.

Situados en otra área cultural, y a modo de contraste, en la China tradicional puede percibirse otra clase de significación en

Digitalizado com CamScanner

materia de colores. El rojo connota goce, fortuna y alegría comensal, mientras el blanco y el negro representan lo contrario. Asimismo, el rojo sirve para asustar al diablo y en tal caso actúa como un símbolo profiláctico. En ocasión de luto el blanco es usado como muestra de respeto a los deudos de un difunto, y también cuando se emplea como banda frontal incluye una idea de protección del sujeto. Y es, asimismo, cierto que en dicha China tradicional los colores son distribuidos en función de las estaciones del año y pueden reflejar, por otra parte, la diferente fortuna de los sujetos (cfr. Firth, 1973, p. 69).

Con respecto del color blanco, las identificaciones connotativas suelen ser diferentes a las que se dan con el rojo. Así, entre los ndembu (cfr. Turner, 1980, pp. 76-77) significa vida, salud, pureza, bondad, generosidad, buena suerte, poder, jefatura, éxito en la caza, y no tener que derramar lágrimas por muertos en la familia. El color blanco favorece la reunión con los espíritus ancestrales, a los cuales se recuerda con ofrendas, y permite crecer en la madurez, barrer las impurezas, y hasta evita caer en los comportamientos ridículos.

Entre los sherpas el blanco en los vestidos significa la adopción de reglas de pureza y sobriedad en la dieta (cfr. Ortner, 1975, p. 140). Sin embargo, entre los na-khi del suroeste de China, junto a la frontera con el Tíbet, el color blanco aparece identificado con el este y con los asuntos sagrados del Cielo (cfr. Jackson, 1975, p. 28). Mientras tanto, entre los labwor del norte de Uganda, el blanco aparece como un color ritual vinculado con el sacrificio, frente a un altar y en ocasión de la precosecha, de cabras o de gallinas, animales que, además, deben ser de color blanco (cfr. Abrahams, 1972, p. 122), y lo mismo ocurría entre los incas en los Andes centrales con motivo del sacrificio de llamas de color blanco. Al mismo tiempo, la túnica blanca que llevan las mujeres nguni que viven en la frontera de Suazilandia, en Sudáfrica, se considera un símbolo de virginidad (cfr. Wilson, 1972, p. 196).

Por añadidura, en el alto Kasai el blanco es un color unitario: absorbe muchas cualidades, y tiene connotaciones negativas para los konso de Etiopía, en tal caso contrastando con el negro que auspicia situaciones favorables (cfr. Firth, 1973, p. 68). Incluso el deseo sexual forma parte de esta negatividad simbólica del color blanco, sobre todo en la medida que se trata de una pasión y que, por lo mismo, tiende a suprimir la actividad controlada (cfr. Turner, 1980, pp. 79 y 81). En cambio, entre los manja de África, el blanco simboliza el renacer, y purifica y protege contra las enfermedades (cfr. Turner, 1980, p. 75).

Los labwor, del norte de Uganda, suelen atribuir al color blanco un cierto número de asociaciones, entre otras, el frío, la limpieza del no tener, la equiparación con el fuego en su intensidad máxima y, por añadidura, una madre y sus mellizos vestirán de blanco, y en ciertas ceremonias los protagonistas serán salpicados con arcilla blanca. Mientras tanto, y también dentro de una asociación mágica, para detener una tormenta esparcen cenizas blancas (cfr. Abrahams, 1972, p. 128)

Entre los navajo del suroeste de los EE.UU., y según Reichard (cfr. Payne, 1974, p. 130), el color blanco sugiere el día, la esperanza, la novedad, el cambio y el comienzo de las cosas, así como es parte de los controles ceremoniales. Asimismo, los ndembu asocian la buena suerte, la fertilidad y el semen con el color blanco (cfr. Turner, 1980, p. 74). Y realizando una identificación con el cristianismo, entre los nguni de Sudáfrica visten a sus novias con vestido y velo blancos (cfr. Wilson, 1972, p. 191). Mientras tanto, en la tradición occidental la bandera blanca simboliza tregua y petición de paz.

Aunque en las tradiciones occidentales las clases suntuarias han solido preferir el color negro, éste siempre tuvo un significado negativo, e incluye la connotación de oscuridad ideológica y espiritual, y entre otros concierne al mundo de las tinieblas y a la idea de la depresión, que se acoge a los fondos oscuros de la personalidad, hasta representar con ellos la dimensión más tenebrosa del alma. En una dirección semejante, y actuando como una emergencia del subconsciente mitologizado, que aparentemente incluye un temor de aproximación o de contacto, entre los na-khi del suroeste de China el color negro aparece identificado con el Occidente y con el demonio (cfr. Jackson, 1975, p. 28).

Hay ciertamente connotaciones de contraste, pero éstas son las menos, como cuando el color negro auspicia perspectivas favorables entre los konso (cfr. Firth, 1973, p. 68). Sin embargo, entre los indígenas del alto Kasai el negro es connotación de la muerte, y lo mismo ocurre con los ndembu quienes además lo asocian con la oscuridad de los conceptos. Además, estos indígenas acostumbran a dar significados negativos al color negro. Por ejemplo, le atribuyen la maldad, la falta de suerte, el secreto, el sufrimiento, la enfermedad, la brujería, la muerte, la noche y todo cuanto de oscuro ésta representa. Y aquí en la tradición del Occidente hasta podríamos sospechar la presencia de una cierta aprensión al negro y, en la medida que la oscuridad absoluta es inconmensurable, sugiere lo inexplicable por ausencia de claridad, de manera que con respecto a la personalidad, el negro ven-

Digitalizado com CamScanner

dría a ser la expresión de su inexistencia. De este modo, cuando se habla imaginativamente de un regreso del hombre al mundo de las tinieblas, lo que se hace es producir una metáfora y, en este caso, un desplazamiento del placer de los colores rojo y verde, los de la vida, a los del Tánatos, en este caso representado por el color negro.

Por otra parte, aparecen ciertos contrarios en lo que refiere al color negro. Por ejemplo, entre los ndembu la arcilla negra es símbolo de felicidad conyugal y, asimismo, los shona de Zimbabue la emplean como magia para atraer nubes cargadas de lluvia (cfr. Turner, 1980, p. 83). En este sentido, los niños ngonde de Tanganika utilizan la arcilla negra para camuflarse y así obtener una identidad externa difusa (cfr. Turner, 1980, p. 73). Y según Reichard, los navajo lo piensan como un color de connotaciones duales, a la vez siniestro y protector, omnipresente y confuso como el mismo humo, preñado, por ello, de amenazas y de indefiniciones, de dudas existenciales y origen, por eso, de las preguntas que conciernen al conocimiento de las finalidades de la vida y de los actos últimos (cfr. Payne, 1974, p. 130). Igualmente, mientras para los navajo la recepción de los colores transporta ideas y reacciones de emocionalidad, al mismo tiempo los pares de ellos suponen el reconocimiento de dualidades orientadas por valoraciones y deseos profundos (cfr. Payne, 1974, p. 133).

A partir de las connotaciones aplicadas a los llamados colores focales primeros, y por evoluciones y transformaciones derivadas, aparecen también otros espectros cromáticos, ciertamente importantes en las terminologías culturales de los diferentes grupos humanos. En gran manera, sin embargo, no alcanzan una estructura de influencia simbólica semejante a la que conocen aquéllos, pero su juego connotativo está, desde luego, presente en los quehaceres semióticos de la cultura semántica y en los valores emocionales de la percepción. Uno de ellos es el azul, que para Jung era símbolo del pensamiento y que, según Reichard, entre los *navajo* es equivalente a cielo, felicidad, éxito y paz (cfr. Payne, 1974, p. 130). Por añadidura, entre los mexicas prehispánicos, el azul estaba representado por el cielo claro, y éste, asimismo, permanecía asociado con la divinidad solar, Huitzilopochtli, dios nacional de aquel pueblo. Y entre los chinos tradicionales el color azul se encontraba a medio camino entre el rojo y el blanco, y se ha relacionado con la discreción o grado intermedio en el vestir (cfr. Firth, 1973, p. 69).

Spengler señaló (cfr. 1976, vol. I, p. 319) que el azul y el verde son colores fáusticos, de distancia, propiamente cósmicos y mo-

noteístas, mientras que el rojo y el amarillo tienen un carácter de proximidad. Ambos últimos tienden a sobreponerse sobre los dos primeros, y éstos se comportan como fondos sobre los cuales pueden efectuarse maniobras de carácter pictórico. Por otra parte, Spengler pensaba que el azul y el verde pertenecen al mundo de la atmósfera, esto es, al mar, al cielo y a lo infinito. Y por esta razón, los entendía como colores fríos acoplados a infinitudes y amplitudes. Los encontramos, por eso, utilizados en la pintura de perspectiva y se utilizan para armonizar los colores llamados cálidos, esto es, amarillos y rojos.

El color verde, por otra parte, lo consideramos habitualmente vinculado con la esperanza y, como ya indicamos, forma parte de simbologias ecologistas modernas asociadas con la idea de un mundo liberado de la contaminación de los humos, negros y grises, que designan el ambiente y atmósfera del progreso industrial. También se relaciona con el mar de este color, con el placer y los gustos delicados.

McClelland (cfr. 1968, p. 587) ha establecido que los colores traducen tradiciones e influencias culturales concretas. A este respecto, las banderas son ejemplos muy concretos, verbigracia, en los 21 Estados del norte de la Unión Americana predominan los colores azul y verde, y esta prevalencia la atribuye al influjo de la austeridad puritana, que al mismo tiempo que imponía multas a quienes se atrevían a vestir colores brillantes rechazaba el que las iglesias tuvieran ventanas con vidrios de colores. En cambio, en los Estados del sur, el rojo y el amarillo adquieren la mayor presencia en sus banderas, lo cual indicaría, según McClelland, el dominio cultural de la tradición caballeresca. Por ende, en las banderas nacionales del mundo político el color dominante es el rojo, mientras en África prevalece el verde. Y en 107 banderas nacionales el blanco está presente en un 78 %. Por añadidura, en el 97 % de las enseñas nacionales los colores más usados son, el rojo, 38 %; el azul, 22 %; el verde, 19 %; y el amarillo, con un 18 % (cfr. Sharpe, 1975, pp. 33-34).

El orden de preferencias con respecto a colores en una muestra cromática realizada en los EE.UU. nos proporciona el siguiente orden: azul, rojo, verde, violeta, naranja y amarillo. Como vemos aquí, y a despecho de ser un color básico, el blanco quedaba excluido de estas preferencias. Por lo demás, y entre estudiantes de *college* de los Estados Unidos, los significados o connotaciones que éstos hicieron en relación con los colores fueron las siguientes: el rojo, el amarillo y el naranja se apreciaban como estimulantes y agresivos; el azul y el verde representaban calma, paz y

Digitalizado com CamScanner

serenidad; el negro, el moreno y el gris acompañaban a la tristeza, a la melancolía y a la depresión; por separado, el amarillo se suponía acompañante de la diversión, de las bromas y de la alegría (cfr. Sharpe, 1975, pp. 54-55).

Dentro de un nivel comparado, en una muestra de connotaciones resultó que los usitas preferían colores primarios, y en este caso asumían como buenos entre éstos el rojo, el amarillo, el verde y el azul. En cambio, el naranja y el rojo púrpura eran malos. En contraste, los japoneses consideran buenos el azul verde y el azul. Asimismo, usitas y japoneses connotaban como fuertes o pesados el rojo, el negro, el azul y el púrpura, mientras se consideraban ligeros o débiles el blanco, el amarillo, el amarillo anaranjado y el amarillo verdoso (cfr. Sharpe, 1975, p. 41).

En este que puede ser considerado un repaso breve al simbolismo connotativo de los colores llamados focales, como vemos, también el amarillo forma parte de las significaciones que acostumbramos reconocer en los diseños cromáticos de las diferentes semánticas y emociones adscritas al color. Así, y a guisa de ejemplo, el color amarillo es tanto el propio de las señales de cuarentena que anuncian a la gente la existencia de peligro de contaminación de enfermedades contagiosas, como es, asimismo, una manifestación heráldica del campo de trigo en los escudos de las casas señoriales. Y, como signo de riqueza a través de la idea del oro, el amarillo se convierte en color deslumbrante, símbolo de la ambición y de la codicia. Adquiere, por eso, una significación dual, pues si, por una parte, el oro implica atesoramiento y seguridad y si es, asimismo, un motivo de poder y de orgullo para las naciones que lo poseen, por otra parte, y al mismo tiempo, es un símbolo de riqueza cuya posesión en la historia conlleva desgracias y deseos de guerra. Por lo demás, entre los navajo el color amarillo se entiende como una bendición para quienes lo poseen, e implica la idea de generación, de seguridad y de promesa convencional de felicidad (cfr. Payne, 1974, p. 130).

En el contexto de las tradiciones occidentales y de otros pueblos clásicos del mundo, el amarillo comparte el significado del bien y del mal, pues si, por una parte, se asimila al oro y está vinculado a la noción de lo deslumbrante, y si es considerado el color de la felicidad y seguridad de quienes lo han obtenido, al mismo tiempo se asocia con la idea de ser el principio de las desgracias sufridas por quienes han sido convertidos en sujetos de dominación por parte de otros pueblos conquistadores, ansiosos de conseguir el beneficio de este metal. Las conquistas y expansiones efectuadas por las grandes naciones de la Antigüedad

y, modernamente, de los europeos sobre el continente americano han servido para representar la idea de que el oro, mientras se identifica con la riqueza, es también símbolo del mal. En tales términos, la emoción del oro significaría deseo profundo de codicia y de dominación.

Desde otro punto de vista, y significando hechos de connotación fisiológica, o relativos a la salud y a la enfermedad, el ponerse amarillento se relaciona con personas convalecientes, faltas de sangre y de energía. Y, en muchos casos, cuando se afirma que «se puso muy amarillo», uno aparece identificando a una persona experimentando una situación de culpabilidad manifestándose en forma de estados humorales o, simplemente, desmayándose como efecto de un síncope cerebral o cardíaco. Conforme a eso, las connotaciones fisiológicas de la debilidad acuden al amarillo y al blanco para significar falta de energía, y simbólicamente, y en otras relaciones semióticas, conciernen a un estado de riqueza y de poder ciertamente vinculados al desarrollo de una semántica propiamente económica.

Desde luego, el desarrollo de las estructuras cromáticas ha supuesto el empleo de muchos más colores que los aquí descritos. Y así es obvio que existen, por ejemplo, representaciones semánticas del gris, como cuando se dice, refiriéndose a un individuo de poca o escasa imantación: «es un hombre muy gris», carente de influencia y que, en cierta manera, podemos identificarlo con la idea de que se trata de un hombre medio o del común, estrictamente mediocre o discreto en sus modos de actuación. El gris es, en nuestros ambientes sociales, el color de la irrelevancia, y con él es muy probable que clasifiquemos a individuos emocionalmente pacíficos y controlados, en el entremedio de los extremos pasionales. Sin embargo, es también obvio que en otras culturas este color adquiera una connotación diferente. Por ejemplo, entre los navajo los dioses persuadibles o que permanecen controlados por los hombres son asimilables al color gris, y pueden ser empleados para sugestionar mágicamente a lo indefinido y terrible que se oculta detrás de los actos potenciales de lo sobrenatural (cfr. Payne, 1974, p. 130).

Otros colores se añaden a las connotaciones semánticas de la experiencia cultural. Así, el violeta aparecía considerado por medio de una metáfora, formulada por Spengler cuando decía que era un rojo vencido por un azul o como cuando afirmaba que el color pardo se presenta bajo la forma de una cancelación de otros colores, hasta el punto de volatilizar la sensibilidad de lo próximo hasta convertirlo en una apariencia. De hecho, fuera de

Digitalizado com CamScanner

los colores focales, se advierte que cada uno de ellos aparece ante nosotros como una dimensión psíquica o emocional menos arraigada cuando se piensa en términos de una estratificación profunda de las diferentes tradiciones aplicadas a la semiótica y connotaciones del color en la percepción y en su sensibilidad psicológica. De hecho, lo que resulta de una mayor estructura cromática en el seno de las culturas avanzadas podemos reconocerlo como el producto de una cierta estratificación en cuanto a la frecuencia relativa de su empleo social. Puede afirmarse, asimismo, que mientras el conjunto de una cultura como la nuestra reconoce el empleo de unos 150 colores, al mismo tiempo sólo una proporción de ellos forma parte del inventario particular de cada uno de sus miembros. Mientras el diseño de objetos recurre a colores más o menos diferentes, y mientras su consumo se rige por las reglas del mercado y, con éste, de las modas, también es cierto que entre unas clases y otras se observan diferencias entre el conocimiento de los colores y el uso de los mismos. Esto no es sólo cuestión de gustos, sino que en el entorno figurativo de las preferencias juega un papel importante la personalidad de los sujetos en la elección de los colores que forman parte de su orientación adaptativa y selectiva. Según eso, las elites sociales pueden ser brillantes en los colores focales e indefinidas e incopiables por parte de otras clases dependientes. Y en términos de la estructura de personalidad tienden a sentir ésta mejor acoplada usando unos colores que otros. Y, en la medida que la emocionalidad sensible discurre por entre colores, la percepción de éstos incurre también en un orden clasificatorio cuya connotación es selectiva, por lo menos en un sentido: en el de que la frecuencia de sus preferencias cromáticas es una función de gustos que atienden a una educación de clase.

En algunas culturas las connotaciones cromáticas atienden también a reconocer la diferenciación sexual, aunque cuanto más avanzada es una sociedad menor es la distinción determinada por la adscripción de colores exclusivos o específicos para los sexos. Y, por añadidura, es obvio que el maquillaje forma parte de las connotaciones que asumen las caracterizaciones de personalidad, por ejemplo, entre los actores de teatro y de cine. De alguna manera, estas connotaciones permiten clasificar a los protagonistas y son reconocidas como diferenciales necesarios de la representación ceremonial o simplemente adscrita a un rol que, para ser reconocido, requiere, por lo mismo, de un ajuste de interpretación donde la particularidad del color puede adquirir una recepción de sensibilidad muy significativa.

Así, sabemos que entre muchos actores se produce un reparo, y hasta rechazo supersticioso, del color amarillo cuando se trata de vestirlo en un escenario. En cambio, el protagonismo del blanco total en el vestido de la actriz, por parte del público se transforma en una percepción equivalente, por una parte, al reconocimiento de la pureza estética adscrita al color, mientras que, por otra, la proyección externa de éste acaba traduciéndose en una conmoción de sensibilidad o vicaria, por cuyo medio la actriz es convertida en mujer magnificada. Esto ocurre así porque el discurso de la sensibilización sexuada reconoce tanto el papel del color en la percepción como la connotación de que el blanco es propiamente el color de la sublimación de la mujer. Y aquí, más que un color significando una emoción de elegancia, la formulación semántica que se connota refiere a un color significando simplemente pureza. En otro caso, el color blanco en el hombre puede traducirse en elegancia y hacerlo más atractivo o sensual, incluyendo la flor en la solapa, aunque la formulación semántica que le corresponde es más estética que moral.

Los colores de la personalidad

Cuando pensamos en el hecho de la probabilidad de existencia de siete millones de matices cromáticos, uno tiende a preguntarse ¿hasta qué punto esto implica reconocer la correlación de experiencia de siete millones de matices de personalidad? Parece evidente que la respuesta podría ser afirmativa en el caso de que la estructura de personalidad sólo se acreditara por medio de las proyecciones cromáticas. Y, desde luego, si ésta fuese la única configuración descriptiva de que disponemos para definir la personalidad, entonces es evidente que deberíamos asumir la idea de que la cultura juega un papel menor en la construcción de las categorías psicológicas. Sin embargo, por nuestra parte, el sincretismo es para nosotros el medio de conjunción de las tendencias orgánicas y de las tendencias culturales. El compromiso inextricable entre ambas es lo que hace posible la reducción de la diversidad potencial o latente a una estructura común de experiencia dependiente, asimismo, de la organización de dicha experiencia en forma de sistemas culturales.

Sobre esta base, el color es, más que un poder, un medio de impresión de la exterioridad ambiental, que para obtener sentido y registrarse como una experiencia de carácter psíquico debe pasar por el filtro físico de la óptica y de los condicionamientos de

Digitalizado com CamScanner

la cultura. Dentro de estos particulares de la conjunción y del sincretismo es donde la diversidad se convierte en valores de acción, en sentimientos de concertación y en comportamientos sociales capaces de confirmar la idea de que cien españoles son diferentes a cien samoanos. En eso consistiría la idea de transformar estos siete millones de matices posibles del color en matices de personalidad funcionando como satélites en torno a ejes de experiencia comunes, asimismo en lo que hace a su simplificación psíquica. Dentro de este enfoque, lo más significativo del color puede serlo el hecho de que nos proporciona una idea de totalidad, de manera que, emocionalmente considerada, la personalidad en esta clase de percepción se comporta como una Gestalt, esto es, como una forma visual completa que elimina todo aquello que no se constituye como sistema en la impresión óptica.

Esta sería una buena razón para entender que la cualidad principal de las asociaciones connotativas es cultural, lo cual sugiere el principio de que éstas mediatizan el proceso de transformación de los argumentos fisiológicos hasta convertir éstos en proyecciones simbólicas de la experiencia óptica. Eso también nos permite coincidir con la afirmación de Ziehen, cuando éste señala que dichas connotaciones, aplicadas a los colores, casi nunca deben suponer la existencia de una significación primaria o punto de partida apriorístico universal (cfr. Kainz, 1952, p. 303).

En la literatura psicológica, y en algunos sectores del simbolismo y de la Antropología Cultural trabajando en el progreso del empirismo y de la verificación empírica de hipótesis, las menciones relativas a las influencias de los colores sobre la personalidad son, como vemos, muy frecuentes, aunque en la mayor parte de los casos dichas menciones se inclinan por las explicaciones simbólicas formales más que por las directamente psíquicas. En cualquier caso, el centramiento en esta problemática sugiere el desarrollo de nuevas direcciones de trabajo; esto es, implica reconocer el papel del simbolismo en sus relaciones, a la vez, con el inconsciente y lo subconsciente, y de ambos con la cultura y con lo psicológico. De hecho, estas son dimensiones del conocimiento antropológico ciertamente caracterizadas por su dificultad analítica e interpretativa. En lo que refiere a la personalidad en la cultura, el papel proyectivo o psicodinámico de los colores comienza a trascender sobre las vaguedades descriptivas y periféricas de campo al conocimiento e interpretación de sus relaciones profundas.

En todo caso, una tipología de personalidad basada en la percepción emocional del color tiende a fraccionar en diferentes variables internas el concepto de carácter nacional, lo cual indica que los valores relativos a una selección estratégica de los componentes psicológicos debe permanecer estrictamente vinculada al estudio de la socialización y al de las reacciones individuales a ésta. Y debe considerar, asimismo, la particularidad de la experiencia global de la cultura como una forma de identidad común o compartida por los miembros de una sociedad. En el caso, improbable en una sociedad compleja, de que la percepción de ciertos colores tenga un carácter universal, la conclusión primaria que adoptaríamos sería la de aceptar el carácter fisiológico universal de dicha percepción, mientras, por otra parte, el concepto de personalidad acudiría a explicarse dentro del terreno de las experiencias culturales y de sus proyecciones disímiles. De este modo, mientras consideraríamos primarias las percepciones fisiológicas, entenderíamos como secundarias las proyecciones psicológicas. Estas últimas reflejarían el efecto de la experiencia cultural.

Apoyándose en criterios históricos, o relativos a la ontogenia de la personalidad, la interpretación antropológica demuestra que en nuestra cultura es común referirse al color como forma proyectiva de emociones concretas. Así, se afirma que fulano «se puso rojo de vergüenza»; que a otro «le vinieron los colores a la cara»; que mengano «se puso blanco como la cera» o «lívido como la palidez mortal»; o que «se le pone la piel de gallina». De este modo, se piensa que las emociones que salen a la cara o que son perceptibles en la piel podemos asociarlas con ciertos colores, siendo el rojo uno de los más activamente asimilados a las emociones.

La premisa según la cual la dominancia relativa del color define un criterio de personalidad se ve reforzada por las conclusiones que, en este sentido, asumen muchos investigadores aplicados al estudio de las proyecciones simbólicas. Así, se dice (cfr. Sharpe, 1975, p. 62), por ejemplo, que el énfasis en colores implica una orientación emocional de personalidad, y se confirma que los colores cálidos, rojo, naranja y amarillo, incluso el rosa, sugieren representaciones impulsivas, son, por eso, extrovertidas, de manera que las personas proyectadas dentro de estos colores pueden ser clasificadas dentro de la categoría de activas, prontas a reaccionar, directas, y son, a menudo, propensas a enloquecer, resultan ser escasamente críticas respecto de las informaciones contradictorias, se comportan de modo heterosexual y están ne-

Digitalizado com CamScanner

cesitadas de gratificaciones sensuales; sobre todo se orientan por el disfrute constante de la vida (cfr. Sharpe, 1975, p. 68). Por ende, las reacciones a los colores guardan una estrecha relación con el desarrollo ontogénico, en suma, con la edad, de manera que cuanto más jóvenes los individuos mayor será la tendencia a preferir colores cálidos, mientras que, con la edad, los colores más fríos aparecerán dominando el horizonte de la personalidad (cfr. Sharpe, 1975, p. 68). Mientras, en cambio, el control emocional corresponde a los colores fríos, como azul y verde. Los individuos identificados con estos colores son, básicamente, introvertidos, selectivos en sus experiencias mundanas, y destacan por su concentración mental cuando adoptan actitudes críticas ante la información.

Así ocurre que la experiencia óptica o fisiológica de los colores se modifica con el progreso de la edad, con lo cual en este punto aparece que tan importante es el desarrollo biológico en sí del individuo como lo son también las adquisiciones culturales que contribuyen a subrayar el papel de la socialización en sus términos estéticos y psicológicos. El aspecto para nosotros más importante en este caso es el que resulta del proceso cognitivo, o de connotaciones que tanto se acumulan en forma de experiencias visuales como de significaciones mentales, como, además, de proyecciones sintomáticas de personalidad.

En todo caso, la investigación proyectiva de la personalidad según los colores nos advierte acerca de que si la diversidad cromática es un reflejo del ambiente ecológico y cultural, también cabe significar que cuanto mayor sea la cantidad de colores habilitado por el sistema de connotaciones visuales mayor será, asimismo, el número de matices o variables de emocionalidad que podremos advertir en un determinado medio social (cfr. Payne, 1974, pp. 121-122). Estas son conclusiones que permiten interpretar el papel de los fenómenos ópticos en función de los condicionamientos culturales. De este modo, la interrelación entre ambos permite destacar el hecho de que mientras la evolución cultural gobierna el desarrollo de las fases históricas de la personalidad, al mismo tiempo aquélla condiciona la modificación selectiva de la percepción visual relativa a la connotación de los valores cromáticos. En este sentido, y en lo concerniente a color y forma, la observación de campo establece que cuando separamos estos elementos aumenta la emocionalidad impulsiva. En cambio, cuando el color aparece junto con la forma, entonces se incrementan los grados de autocontrol de la personalidad (cfr. Payne, 1974, pp. 121-122).

Dentro de estas experiencias de la personalidad en el color, se afirma que las personas de fuerte componente afectivo suelen producir más respuestas de color que las deprimidas y neuróticas, de manera que cuanto más estable es el individuo su definición visual resulta ser más diversa en términos cromáticos y de formas. En este punto, y como ya decíamos al referirnos a la proyección de impulsos, se aprecia que las respuestas que incluyen color sin forma suelen ser muy frecuentes en individuos que demuestran tener un control emocional escaso (cfr. Barnouw, 1973, p. 303). Mientras tanto, los adultos dominados por la forma son considerados como individuos estables, controlados y poseedores de una cierta madurez de personalidad (cfr. Sharpe, 1975, p. 11). En tal extremo, en los EE.UU. se observa que los individuos deprimidos o que carecen de interés por el ambiente externo, también demuestran estar poco seducidos por el color. En muchos casos, el color se manifiesta en ellos como un estimulante psíquico, y sirve para compensarlos de su escasa emocionalidad (cfr. Sharpe, 1975, p. 63).

De hecho, además, resalta que las personas educadas en el pragmatismo tienden a preferir la forma más que el color, y cuando dan prioridad a los colores aparecen relacionadas con la timidez, la sensibilidad, el individualismo y hasta la irracionalidad. Por ende, en este último caso dichos individuos suelen ser, a la vez, afectivos y reactivos, con tendencia a enfatizar la introversión. Por el contrario, las personas que priorizan la forma se demuestran seguras, realistas y conformistas, y suelen expresar con cierta facilidad sus sentimientos (cfr. Sharpe, 1975, pp. 66-67).

El espectro de preferencias cromáticas como forma de clasificación de la personalidad acostumbra a ir acompañado de nociones ciertamente concretas en científicos que emplean pruebas proyectivas. Así, las personas inseguras entrarían en el ámbito de los colores cálidos. En cambio, las que demuestran estabilidad habría que entenderlas conforme a sus preferencias por colores de los llamados fríos. Al mismo tiempo, Lüscher habría dicho que los individuos regidos por la combinación de los cuatro colores, o sea, verde, azul, rojo y amarillo, se distinguirán por el hecho de significar personalidades armónicas que asumen la vida como una totalidad. De este modo, conducidos en este momento por la idea de la relación estricta entre colores y personalidad, podemos sugerir una clase de experiencia psíquica controlada proyectivamente.

Según eso, y como ejemplo, una distribución de colores relacionada con tipos de personalidad ajustada a tendencias proyecti-

Digitalizado com CamScanner

vas, podría darnos el siguiente resultado: el *rojo* encarnaría la actividad; el *amarillo* se identificaría con personas autodesarrolladas que gustan de entrar en compañía de otras basando esta relación en la objetividad de la elección; el *negro* se caracteriza en individuos con tendencia a la depresión, a la retirada de contactos y a la regresión psicológica; el *púrpura* corresponde a tipos que presentan perturbaciones emocionales y ansiedad; el *blanco* equivale a un color que proyecta una cierta pero suave frecuencia esquizofrénica y, además, ocurre en individuos con escasos controles inhibitorios; el *pardo* tendría que ver con individuos abúlicos; el *azul* estaría muy propiamente adscrito a individuos racionales e introspectivos, moderados y autocontrolados, con lo cual se advierte que esta preferencia refiere a personas propensas a manipular el ambiente en que viven deseándolo, o considerándolo, pasivo; el *verde* se reconoce como definidor de personas estables, que se autorrespetan y que viven su mundo interior de modo intenso y en relación con la sensitividad (cfr. Sharpe, 1975, pp. 64-66).

Desde una perspectiva exclusivamente proyectiva, se dice que las personas ambiciosas de estatus, o centradas en el deseo de triunfar, tienden a preferir los azules, y, asimismo, aquéllas se distinguen por el hecho de que el rojo y el amarillo brillantes son los colores que mejor encajan en lo que podemos llamar dimensión óptica de preferencias más o menos conscientes y extrovertidas. En cambio, los que se proyectan de manera introvertida y que, hasta cierto punto, ocultan o suprimen esta orientación preferente de la lucha por el estatus tienden a preferir colores discretos (cfr. Barnouw, 1973, p. 304) y se determinan dentro del contexto de motivaciones profundas menos espectaculares.

Aplicada esta noción de los colores al desarrollo proyectivo de la personalidad, se ha dicho (cfr. Barnouw, 1973, p. 321) que la relativa falta o escasez de respuestas para nombrar colores entre los indios chippewa de la región de los Grandes Lagos en los EE.UU., debemos explicarla en función del hecho de ser personas que confían poco en los demás, de manera que estos indígenas ofrecen muy débiles expectativas de exteriorización emocional fuera de sí mismos. Por esta razón, su personalidad hay que definirla en términos de introversión, de fantasía interior y de aparente pasividad proyectiva. Esto se manifiesta en el hecho frecuente de estar yaciendo y observando el exterior sentados. Igualmente se pudo observar que ocurre con los menomini, de Wisconsin, EE.UU. Entre éstos se dan muy pocas respuestas proyectivas que incluyan colores, lo cual permite entender que la posición psíquica es semejante a la de los chippewa.

En su empleo intensivo del Rorscharch, Payne mostró que las personas emocionalmente muy controladas suelen preferir colores azul y verde, mientras, en cambio, evitan el rojo. En términos específicos, y según este autor, la identificación de los colores con lo frío o con lo cálido tiene que ver con el grado de integración que mantienen los individuos con el ambiente en que viven, de manera que los inclinados por los llamados colores fríos reaccionan más con éstos que con los cálidos. Esto sugiere que dichos individuos tienden a distanciarse y a mantener actitudes de reserva en sus relaciones con otros. En este particular, el verde y el azul sombreados o pálidos se identifican con cualidades afectivas de distanciamiento. Por el contrario, las personas proclives al rojo y al amarillo en tonos brillantes, o que prefieren colores cálidos, se inclinan por la afectividad y por la espontaneidad; y tanto como se orientan por las emociones fuertes y se dejan llevar a menudo por su emocionalidad, al mismo tiempo se configuran dentro de motivaciones basadas en la integración del ser con otros, con lo cual resulta que establecen fácilmente relación íntima y contactos intensos con el medio en que viven (cfr. Payne, 1974, pp. 123-124). Por ende, los que se inclinan por pardos, grises y negros tienden a recogerse en sí mismos, hasta producir su realización personal conforme a ser sólo dentro de su personalidad interior. En este último extremo, se trata de individuos proclives a segregarse del mundo exterior.

En esta dirección de correlacionar colores con proyecciones de personalidad se subraya, a menudo, que el empleo de azules es una función vinculada con la experiencia de emociones subterráneas fuertes, asimismo sublimadas por el color. Esta aparente universalidad de dichas correlaciones podría transformarse en una contradicción cuando pensamos en las cualidades más bien específicas del carácter social, en este caso referidas a situaciones culturales concretas, en particular si aludimos al hecho de que Alschuler y Hattwick habrían dicho, por el contrario, que, en otra realidad cultural, las personas a las que se atribuye una personalidad vinculada con el verde carecen de estos síntomas de sublimación emocional (cfr. Sharpe, 1975, p. 16).

Las dimensiones cromáticas evocan, por lo tanto, significaciones a menudo relacionadas con procesos de transformación y de personalidad. Algunas, como el azul, se adaptan grandemente a espacios y miradas espirituales, en las que uno observa lo lejano en abstracto sin que el color penetre necesariamente en él. Como ha señalado Spengler, la experiencia de este color parecería sentirse interiormente plasmado con lo apagado y tendría relación

Digitalizado com CamScanner

con lo trascendente, lo espiritual y lo sensible en una fase que cabe referir a la trascendencia de lo primario. Eso vendría a reflejar una cierta orientación metafísica (cfr. Spengler, 1976, vol. I, pp. 319-320). El azul permanece, pues, asociado con el cielo y, por eso, se corresponde con la noción de lo infinito y de lo lejano. Es un símbolo de tranquila y moderada contemplación (cfr. Kainz, 1952, p. 303). Por ende, a menudo el azul oscuro se observa dentro de la idea del descanso y de la relajación muscular, de la serenidad y del contento interior (cfr. Lüscher, 1977, p. 16). Y en contrapartida, entre usitas y japoneses el concepto de actividad hay que atribuirlo a los colores brillantes, más que a sus matices.

La fundación proyectiva del espectro cromático en la personalidad hay que ampliarla, pues, a la misma experiencia vital de la cultura por parte de los individuos. En estos términos, el azul y el verde habría que pensarlos, además de como colores ecológicos, como colores psíquicamente terapéuticos, sobre todo porque, como ha mencionado Durand para el azul (cfr. 1981, p. 139), alejan al individuo de la excitación. En esta perspectiva emocional, el azul se presenta como recurso automoderador y efectúa, por eso, una cierta relación de interdependencia entre lo mental y lo material. Considerado intensivamente, se supone que relaja y calma y proporciona unidad mientras mantiene los niveles propios de la estimulación interior (cfr. Lüscher, 1977, p. 172).

Pero también, además de referirnos al azul como color de cualidades pacificadas, el verde adquiere funciones semejantes cuando lo situamos en la experiencia cromática de muchos niños, especialmente cuando, a partir de las observaciones hechas por Alschuler y Hattwick (cfr. Sharpe, 1975, p. 16), resulta estar relacionado con niños de carácter autocontrolado. En este sentido, y a juicio de Spengler (cfr. 1976, vol. I, p. 320), se trata de un color cuya contemplación permite suprimir la realidad y dar paso, asimismo, a una creación de lejanía.

De este modo, cuando Freud (cfr. 1983, p. 575) señalaba que el color verde podíamos identificarlo en nuestra cultura con la esperanza y, en casos concretos de psicoanálisis, con el embarazo entendido como estado de buena esperanza, estaba refiriéndose a tipos de personalidad que utilizaban el color como medio de realización simbólica de su yo a partir del subconsciente. Esta realización podemos entenderla como parte de aquel valor terapéutico que antes atribuíamos a estos colores. Y así, mientras Lüscher (cfr. 1977, p. 16) afirma que los verdes indican solidez cuando se aproximan a los azules, al mismo tiempo acude a convertir estos

colores en formas de personalidad, de manera que en ésta la expresión profunda o psíquica del verde consistirá en referirse a una psicología interiormente fundada en la estabilidad interna, la persistencia, la consistencia, la autoafirmación, la autoconfianza y la autoestima. Por eso, y situados dentro de este argumento, el verde viene a significar maestría o dominio sobre el mundo interior propio, hasta sugerir una connotación de nobleza. Para Lüscher (cfr. 1977, p. 172) el color verde asumiría una cierta determinación sobre el ser, por lo menos en términos de sus tensiones y de persistencia en su realización profunda.

Igualmente significativo en lo que refiere a sus asociaciones con la personalidad es el color amarillo. Dentro de la relatividad que es propia a las manifestaciones de la cultura en la personalidad, en la cultura occidental Kainz (cfr. 1952, pp. 302-303) lo asocia con la envidia. Mientras, sin embargo, en el Oriente asiático equivale a generosidad. Por otro lado, cuando es brillante el amarillo dispara los entusiasmos, y en tal extremo Lüscher (cfr. 1977, p. 16) lo relaciona con estados efusivos y abiertos, de luz y de libertad, pues su efecto sobre la personalidad es liberador y forma parte del autodesarrollo. Para este autor, el amarillo es un color de cambio potencial y de vastedad.

Otras particularidades pueden manifestarse asociadas con las llamadas proyecciones de personalidad en relación con determinados colores ciertamente vinculantes. Se dice, por ejemplo, que la creatividad aparece, a menudo, vinculada con personas en las que domina la propensión por el color más que por la forma; y se afirma, además, que en este caso no conviene confundir esta prioridad del color sobre la forma con la personalidad de niños anormales, pues en la realidad se ha establecido que éstos carecen de estructura (cfr. Sharpe, 1975, p. 32).

Asimismo, y en un repaso de las relaciones entre enfermos mentales y colores, se considera que en estos pacientes la visión del rojo en forma de luz es más perturbadora que la del azul y el blanco. En unos casos, Alschuler y Hattwick (cfr. Sharpe, 1975, p. 15) observaron que los enajenados mentales representan, mucho más a menudo que los individuos normales, los colores cálidos, por ejemplo, rojo, naranja y amarillo. En cambio, en las fases de sosiego y equilibrio psíquicos suelen representar más los colores azulados o fríos. Igualmente, una muestra de 600 individuos usitas, entre las edades de 16 a 45 años, la mitad de ellos mujeres, mostraría que los de desarrollo neurótico tenían como colores favoritos el rojo y el amarillo, mientras que los inclinados a reacciones psicóticas mostraban tendencias a usar el azul y el

Digitalizado com CamScanner

verde (cfr. Sharpe, 1975, p. 61). Por lo demás, entre los 17 y los 32 años, otra muestra de 600 individuos usitas, la mitad de ellos hombres, mostraba que los de personalidad autoritaria, dominante y autónoma preferían rojos y amarillos. Los exhibicionistas también privilegiaban los colores cálidos. En cambio, los que mostraban actitudes más bien expectantes solían emplear colores fríos, esto es, azules y verdes.

Por otra parte, y en una comparación intercultural referida al uso de colores, se dice que los usitas acostumbran usar los mismos que los esquizofrénicos de Taiwan. Así, en este último país las personas esquizofrénicas suelen usar menos colores que los individuos normales, y aparecen menos orientados convencionalmente, y usan verdes profundos y negros más que cualquier otro grupo. Se admite, además, que los individuos de gran volumen corporal tienden a preferir colores cálidos en mayor profusión que los de menor peso y complexión (cfr. Sharpe, 1975, pp. 71 y 74). En ambos casos, estas conclusiones son importantes porque reducen la importancia que se atribuye habitualmente a los factores culturales y, por lo menos, sugiere el compromiso de habilitar hipótesis destinadas a verificar empíricamente estas relaciones (cfr. Sharpe, 1975, p. 74).

También se han realizado investigaciones tendentes a verificar las posibles relaciones proyectivas entre colores y delincuencia. Conforme a ellas, Sharpe (cfr. 1975, p. 23) advierte acerca del hecho de que entre los delincuentes el color aparece como una orientación dominante y mientras se observa en ellos el predominio del realismo en materia de tendencias de comportamiento y, dentro de éste, una cierta capacidad para controlar impulsos, al mismo tiempo acostumbran presentar un ego más bien débil. En este último punto es donde aparecería el papel específico de la proyección del color en los delincuentes, pues asumiendo que éstos obtienen su cohesión de personalidad a través del ello, y en la medida que éste acentúa más el color que la forma, entonces una parte de la debilidad del ego consiste en reforzar más su identificación con el color que con la forma. En este sentido, habría que entender que el predominio del ello está más relacionado con los valores del color que con los de la forma.

También se observa la importancia relativa de los colores en el sueño. En casos conocidos de investigación controlada, se ha podido constatar que el color aparecía en un 70 % de las personas usitas que fueron sometidas a la prueba de saber los grados de incidencia del mismo en sus sueños. Y se añade que, cuando esta experiencia se sugería, la frecuencia aumentaba hasta el

83 %. Aunque esta experiencia onírica también podríamos interpretarla en términos estéticos como de personalidad, lo cierto es que su elevada incidencia hay que verla, asimismo, como una prueba de que dicha personalidad está impregnada de selecciones cromáticas.

Igualmente cierto es que las mujeres sueñan más el color que los hombres, y por encima de los 50 años el color disminuye su incidencia onírica. De hecho, además, las mujeres clasificadas como extrovertidas sueñan colores más a menudo que las introvertidas, mientras que las consideradas de personalidad intuitiva suelen proyectarse por medio de sueños más vívidos. Por otra parte, las mujeres viven más el relato descriptivo del color que los hombres, mientras se dice (cfr. Sharpe, 1975, p. 80), asimismo, que ambos sexos tienen muy en común sueños con fuego de color rojo. En este extremo, esta relativa comunidad de frecuencia de los colores en el sueño por ambos sexos, cabe definirla de la manera como Freud la estableció (cfr. 1983, vol. II, p. 485), cuando la significaba en el sentido de ser un «estímulo visual», sobre todo en la medida en que los colores eran vivos.

Desde otro ángulo, y en términos de valor afectivo, 15 hombres y 15 mujeres usitas que habían sido interrogados acerca de las evocaciones que en ellos producían los colores, afirmaron: el 43 %, placer; el 21 %, brillantez; el 19 %, fuerza; y el 8 %, sensación de calidez (cfr. Kansaku, 1970, p. 345). Cabalmente, en las muestras proyectivas aplicadas a escolares usitas se ha podido observar que los dominados por el color resultan ser individuos sensitivos, individualistas, tímidos y, hasta cierto punto, escasamente prácticos en sus relaciones con la vida social (cfr. Sharpe, 1975, p. 12). Esto es, y considerados en función de su diversidad cultural relativa, la percepción de colores incluye formas específicas de sensualidad cuya variación cuantitativa comparada es equivalente a las relaciones ambientales implícitas en sus usos, pero en todo caso es evidente que la personalidad les atribuye componentes proyectivos asimismo concretos.

Longman (cfr. 1949, p. 9) ha indicado que las armonías de baja intensidad suelen correspoder a individuos y a sociedades viejas, al mismo tiempo que sabias. Y Piotrowsky (cfr. Payne, 1974, p. 125) piensa que la preferencia por colores oscuros o negros puede considerarse un componente activo en lo que concierne a la disminución del miedo y de la ansiedad. La misma acción que acompaña a individuos con estas tendencias es parte de dicha disminución. Asimismo, se induce que las respuestas implícitas en sistemas proyectivos con predominio de sombras de luces

Digitalizado com CamScanner

basadas en la dominancia del gris tienden a expresar alivio de ansiedad, especialmente en lo que tienen de reducción de la actividad. En este particular, Longman (cfr. 1949, p. 9) reconoce que los individuos identificados con colores oscuros tienden a comportarse en forma reservada, sobria, seria y triste. Asimismo, proyectan un tipo de personalidad inaccesible, son pesimistas, melancólicos y mórbidos y tienden a la depresión.

Bell afirma (cfr. Payne, 1974, p. 126) que, mientras los individuos tónicos suelen considerarse en asociación con colores de luz, son, en cambio, de personalidad adaptativa muy consciencia-da los que usan colores oscuros. Dentro de esta perspectiva, Wright y Rainwater (cfr. 1970, pp. 341-342) asumen que en cuanto a la personalidad las tendencias a buscar mucha luz o claridad sugieren pasividad y frialdad, mientras que una mayor saturación cromática permite reconocer un psiquismo más cálido y afectivo. Dentro de este último encontraríamos el naranja, en este caso asociado con individuos deseosos de tener compañía (cfr. Sharpe, 1975, p. 64). Al mismo tiempo, cabe observar cómo en términos proyectivos, y a partir de una prueba sobre colores aplicada a 138 estudiantes de *college* en los EE.UU., los individuos con elevado juicio estético tienden a escoger los sombreados sobre tintas más a menudo que lo hacen otros en los que son más débiles las tendencias estéticas (cfr. Child, 1970, p. 198).

La representación proyectiva de la personalidad a partir de los colores incluye, además, otras facetas. El diagnóstico atribuye una personalidad equilibrada a los individuos que gustan de varios colores, y se estima que aquéllos mantienen una cierta ecuanimidad entre las demandas del ello y del yo. Por el contrario, los que restringen sus preferencias a uno o dos colores son clasificados como individuos poseedores de un superego excesivamente desarrollado, lo cual supone en ellos una personalidad moralista, rígida y, por eso, poco flexible. Asimismo, se afirma que los individuos que gustan de cualquier color con un cierto entusiasmo pueden ser considerados como impulsivos, a la vez que poseedores de una personalidad fraccionada en la que el ego está dominado por los instintos. Y, en este particular de las proyecciones de personalidad en función del color, se ha reconocido que el aumento del abanico de preferencias cromáticas que se advierte en las sociedades modernas aparece correlacionado con un debilitamiento del papel normativo de la estructura social, a la par que puede identificarse con la explosión del color como forma de referencia estética (cfr. Sharpe, 1975, p. XII).

La descripción de formas de personalidad que acabamos de

formular debemos considerarla, pues, en términos estrictamente proyectivos y de configuración al modo de una Gestalt. Es obvio, por lo mismo, que en esta dimensión la personalidad no es conocida por su proceso cognitivo, y mucho menos psíquico, sino por su manifestación expresiva. En tal extremo, los colores de la personalidad son tanto un síndrome como un sistema breve de correlaciones en el que las variables se remiten a destacar las asociaciones entre un factor expresivo, el color, y unos síndromes entendidos como cualidades del carácter identificables en sus proyecciones concretas. Desde luego, este modo de interpretar la forma de personalidad suprime la idea etiológica o relativa a una diacronía, y renuncia, en suma, a identificar el proceso formativo de los modos psíquicos que resultan de la socialización cognitiva formalizada, de las organizaciones mentales y del registro componencial del proceso que siguen las reacciones psicológicas entendidas dentro de un sistema de instituciones culturales del psiquismo.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO 7

CRÍTICAS, OPCIONES Y PERSPECTIVAS

Relativismo cultural y gran teoría

A lo largo de nuestra exposición sobre lo que es y representa el campo de Cultura y Personalidad nos hemos pronunciado acerca de una particularidad: asumir el humanismo como comprensión de la cultura en el hombre. Pero también adoptamos el planteamiento dinámico de que los conceptos de plasticidad atribuidos a los seres humanos en materias de adaptación y de motivación implican la asunción de la relatividad cultural de los sistemas sociales de integración de la personalidad. De este modo, hemos situado a los estudiosos de las disciplinas antropológicas dentro del contexto de un relativismo psicológico que no sólo reconoce diferencias en las culturas, sino que también reconoce diferencias de personalidad según las culturas.

Al hacerlo así, las dos tendencias, la universalista y la particularista, señalan la principal diferencia existente entre psicólogos y antropólogos. Esto es, si los primeros son propensos a describir fenómenos sociales libres de cultura (cfr. Triandis *et al.*, p. 5), los segundos hacen todo lo contrario. De esto resultan diferentes perspectivas y conclusiones. En cierto modo, sería una diferencia basada en el énfasis puesto sobre la estructura, en los primeros, y en el énfasis puesto sobre los contenidos, en los segundos.

Hay una diferencia fundamental, en este sentido, entre ambos enfoques: mientras el del psicólogo tiende a ser entendido en la

Digitalizado com CamScanner

selección de variables ciertamente universales, el antropólogo utiliza variables locales o émicas, de manera que, como señalan Triandis *et al.* (1971, p. 5), mientras que con su enfoque los psicólogos consiguen una perspectiva universal, los antropólogos consiguen una perspectiva local. Esto último sería el resultado de la aplicación de un enfoque émico, esto es, una explicación dada desde la cultura local.

A partir de estos hechos es evidente que son mayores las dificultades de los psicólogos en materia de análisis que las que se ofrecen a los antropólogos, puesto que la aplicación de test de una cultura a otra es en sí un obstáculo difícilmente salvable para el intento de traducir como una misma realidad contenidos o culturas diferentes.

El problema más significativo a este respecto sería el de que las diferencias culturales entre dos poblaciones separadas por el tiempo evolutivo, por el espacio y por la historia se nos presentan en distintos grados adaptativos de homogeneidad, y por lo tanto tampoco pueden duplicar un mismo tipo de personalidad. Colocados en este nivel de realidad, si admitimos dos diferentes homogeneidades culturales, es difícil hacer válidas las conclusiones o los análisis de un grupo para el otro. Sólo cuando se reproducen las mismas relaciones en dos estructuras locales diferentes, cabe pensar en correlaciones y causas comunes. De no ser así, la transferencia, por ejemplo, de construcciones teóricas surgidas del análisis de una cultura a otra supone una valoración etnocéntrica (Triandis *et al.*, 1971, p. 9), mediante la cual uno desea que exista lo que, por otra parte, no necesariamente existe.

Hay más todavía. Los universales suelen ser aspectos de la gran teoría. Y así ocurre que en el caso del Psicoanálisis ortodoxo, la posición relativista no se halla favorecida por la gran teoría: más bien ésta es su principal obstáculo, especialmente cuando es obvio que no se interesa en explicar las diferencias culturales. Su énfasis mayor trabaja en la dirección de probar la existencia de fenómenos y de símbolos universales. Y, más que significarse por el estudio de las diversidades psicológicas en términos de culturas, tiende a significarse por el estudio de símbolos que, aunque aparentemente distintos, son, sin embargo, semejantes en su significación.

Para LeVine (1973, p. 50), el intento mayor del Psicoanálisis es la creación de una psicología panhumana. Por esta razón, en términos de una perspectiva fenomenológica y relativista, la posición psicoanalítica resultará ser irrelevante porque tiende a presentar acontecimientos profundos que no se corresponden con

una realidad aparente, asimismo estructural y culturalmente diferenciada.

Por otra parte, a menos de que aparezca una gran teoría psicológico-cultural comprehensiva capaz de proporcionarnos correlaciones y causas universales de personalidad a partir de variables configuradas en patrones de comportamiento simétricos, seguirá predominando el enfoque funcional o malinowskiano fundado en la idea de que cada cultura es una configuración autosuficiente y estructuralmente integrada, ya que, al ser el Psicoanálisis la única gran teoría de cultura y personalidad experimentada, en la medida en que no es sistemáticamente utilizada por el psicologismo antropológico reaparecen las explicaciones particulares, relativistas e históricas de ámbito local.

En gran manera, partes de las aportaciones de Cultura y Personalidad se manifiestan en el valor objetivo de las etnografías, así como en las descripciones que se acompañan en relación con los comportamientos psicológicos, motivaciones, sentimientos, actitudes, frustraciones de estatus, orientaciones cognitivas y demás experiencias observadas en individuos concretos de las sociedades. Sin estos tipos de documentación, son muy limitadas las posibilidades de que disponemos para construir una psicología, pues para el caso de los estudios psiquiátricos la Etnografía comparada proporciona la oportunidad de significar el valor heurístico que tienen los componentes culturales en la determinación relativa de ciertas enfermedades mentales.

Esto es, comportamientos considerados anormales en nuestras sociedades y que son estigmatizados por los valores y racionalizaciones al uso, como el homosexualismo, el transvestismo, el trance, la posesión y otras incidencias de personalidad, pueden ser considerados, y hasta aceptados, como parte del sistema de prestigio de una sociedad, lo cual significa que la aplicación de esquemas o actitudes relativistas permite comprender la normalidad en sus propios contextos de interpretación.

Al asumir este relativismo cultural subrayamos que mientras son patentes ciertos temas universales, como la socialización infantil, las diferencias sexuales de comportamiento, las formas de sociabilidad, las relaciones de rol-estatus, la fundación cultural de un *eidos* y de un *ethos*, así como problemas de adaptación y de integración, los núcleos explicativos de cada ítem representan una función de cada cultura, y más que categorías apriorísticas sobre comportamientos psicológicos lo que se producen son análisis particulares o locales aplicados a estructuras de personalidad consideradas en términos de los procesos locales o poblaciones

Digitalizado com CamScanner

donde tienen lugar. Así, el campo de la verificación teórica está situado en las organizaciones históricas o locales de la cultura.

Cuando confirmamos este enfoque nos atenemos al reconocimiento de un factor empíricamente demostrable, como es el de las diferencias de motivación que se producen según los diferentes sistemas culturales. Esto es, el que en unas sociedades se desarrolle más la vida artística que otras formas estéticas, o el que unas sean autoritarias mientras otras son democráticas, o que unas posean una base económica y material fundada en la pesca, mientras otras la fundan en la agricultura, y otras en sistemas altamente industrializados, todo indica que si son diferentes las formas materiales y de organización social de la cultura, y si son diferentes sus formas espirituales, las ideologías y la orientación del carácter social, el *eidos* y la estructura de la personalidad también resultarán diferentes en su proceso formativo. En lo fundamental, serán distintos los procesos que derivan de las estructuras materiales, sociales y espirituales de una sociedad. La estructura moral será diferente, y por ello también lo será la estructura de personalidad. El argumento relativista queda, pues, entrañado en esta explicación local de las diferencias históricas de los contenidos y fuentes que entran en la composición del carácter local.

El planteamiento relativista suele irritar a la gran teoría porque destruye la convertibilidad histórica de los elementos a las situaciones específicas y porque, asimismo, limita su aplicación al análisis de unos pocos rasgos desentrañados para este fin del ambiente específico de la realidad a que se aplican. La concepcion relativista introduce la duda permanente sobre los grandes sistemas teóricos al ser éstos usados sólo en sus partes como hipótesis de trabajo. Y, así usada la gran teoría, el resultado es más irritante si actúa críticamente. En lo fundamental la gran teoría representa para el relativismo cultural una opción de trabajo, y como estructura intelectual no es reproducible a nivel empírico-funcional, por lo menos en lo que tiene de unidad individual acabada contrastada con una unidad colectiva diferenciada.

Por eso, el relativismo se convierte en un enfoque destructor de grandes teorías, sobre todo porque, mientras éstas tienden a ser representaciones cognitivas extrapoladas, sus pretensiones de reproducción local son más abstractas que reales. Al ser así son filosofías o modos personales de entender la existencia, y más que modelos para sociedades son transcripciones de códigos para entenderlas. En este nivel las grandes teorías son modelos de personalidad adscritos a una estructura intelectual poderosa capaz de proporcionar razón a la realidad social. El relativismo se limi-

ta a ser un verificador empírico de esta razón, la cual, en tal caso, opera como un posible estructural, aunque no necesariamente como un posible cultural, ya que por lo menos parte de éste no será reproducible.[1] Y este posible estructural queda entendido en nosotros como una probabilidad de que por medio de métodos comparados y analógicos universalicemos los particulares (cfr. Esteva, 1971, p. 624).

También ciertamente no podemos establecer una correlación necesaria entre sistema ecológico y estructura de personalidad, como tampoco podemos hacerlo a la inversa. Si en un mismo medio ecológico encontramos diferentes culturas, como es el caso en el sudoeste de los EE.UU. donde conviven grupos indígenas diferentes y grupos étnicos como los «hispanos», «chicanos» y «anglos», entonces parece inevitable suponer que existirán diferentes tipos de personalidad en cuanto, por lo menos, a la operación de los factores culturales.

Es asimismo evidente que desde una perspectiva puramente formal, estructural, dos culturas diferentes pueden ser homologadas a tipos de personalidad aparentemente iguales, y a la inversa. En Europa, tanto en la occidental como en la oriental, existen tradiciones culturales comunes (derecho romano, período medieval, Renacimiento y tecnología), a pesar de lo cual se dan tipos nacionales y étnicos de personalidad diferenciados.

El enfoque estructuralista ha mantenido la tendencia a obviar las diferencias culturales, y en este sentido ha sido proclive a pronunciarse por la idea de configuraciones de personalidad semejantes en su diagnóstico, aun a pesar de ser diferentes las culturas. Ruth Benedict, por ejemplo (1939), hizo algo de esto al emplear terminologías estéticas (dionisíaco-apolíneo) y psiquiátricas (megalomanía) al referirse a las expresiones de personalidad de los diferentes grupos étnicos a los que aplicó dichas terminologías. Al mismo tiempo, también señalaba (1939, p. 292) la inconveniencia de ser dogmático y universalista en materia de integración psicológica, especialmente porque las motivaciones son relativas o específicas a cada cultura. Esto último resulta estratégicamente importante, en el sentido de que si bien uno puede usar, y de hecho así lo hace, una terminología que sirve para reconocer la incidencia de determinadas cualidades de carácter, sin embar-

1. Al considerar la gran teoría como implícitamente dirigida a constituirse en un posible estructural, hacemos relevante el hecho de que en sí toda gran teoría es una realidad desde sí misma y no origina necesariamente una equivalente totalidad estructural fuera de sí misma. Véase en este punto Esteva, 1972, p. 8.

Digitalizado com CamScanner

go estas cualidades representan elementos de abstracción en cuanto al proceso de sus contenidos, en cuanto, por eso, a la conducta específica de individuos pertenecientes a otra cultura.

Al usar una determinada terminología (por ejemplo: esquizofrenia, paranoia, neurosis obsesiva, dionisíaco, apolíneo, introvertido, extrovertido), lo que se hace es usar conceptos que sirvan para establecer un mismo lenguaje de diagnóstico, lo cual en tal caso contribuye a que nos alejemos del diagnóstico émico o propiamente local de la personalidad-sujeto, además de alejarnos, también, del contenido mismo del comportamiento nativo. En cierto modo, se produce así un equívoco que consiste en que, mientras la estructura o diagnóstico de cualidades puede parecer semejante al comparar dos o más culturas entre sí, el contenido de dicha estructura en cada caso puede resultar diferente.

Hay más todavía: en el futuro tendremos que decidir entre diagnósticos émicos analizados de los materiales de campo y los diagnósticos realizados sobre la misma perspectiva émica. En este último caso, la Antropología pugna por establecer la objetividad a partir de una terminología y de métodos y teorías que siendo occidentales, empero, refieren a experiencias culturales diferentes, con lo cual el autodiagnóstico o forma émica dada para la caracterización de personalidad se enfrenta a su interpretación desde la extrañeidad o supuesto cultural externo. Para nosotros es de toda evidencia que no podemos evitar la aplicación de nuestro lenguaje antropológico convencional al análisis de realidades culturales diferentes a las que realizamos en nuestras rutinas diarias. Y no podemos evitar, asimismo, seleccionar y racionalizar con arreglo a valores la realidad ajustándola a los intereses particulares motivados desde nuestra propia cultura y desde nuestro propio ego.

Esta es la razón por la que empleamos términos y conceptos elaborados por nuestra cultura. Comprendemos desde nuestro ego cultural, y asumimos con éste la idea de que las cualidades de otros se encuentran también en nosotros. Cuando pensamos así, estamos actuando éticamente y nos salimos de la versión émica transformándola en nuestra propia versión.

Desde el punto de vista de una antropología psicológica, el problema reside en saber si reconocido el relativismo cultural también reconocemos con éste el relativismo de nuestras conclusiones cuando éstas responden a un análisis hecho desde nuestra propia emicidad. Así resulta que el empleo de una determinada terminología universal, como puede ser la psiquiátrica o la psicoanalítica, tiende a constituirse en obstáculo para la comprensión del comportamiento de individuos de otras culturas. El obstáculo consiste en introducir en nuestros juicios relaciones de elementos de realidad discontinuos; o sea, al introducir conocimientos relativos a tipologías occidentales, dicha terminología trata de ser convalidable en realidades que, por ser culturalmente diferentes, introducen factores de discontinuidad.

Lo cierto es que para caracterizar a grupos de personas en términos de culturas es necesario suprimir los términos diagnósticos o clínicos psiquiátricos (cfr. Barnouw, 1973, p. 489), en tanto éstos se refieren a la anormalidad y suponen, en su aplicación a grupos no-occidentales, un prejuicio sobre lo que es propiamente anormalidad y normalidad en otras culturas. Haciéndolo así se convierte la anormalidad en una cultura en la anormalidad en otra. Paradójicamente, este es un método que hace valer los contenidos de lo patológico en Occidente en otras culturas que carecen de tales contenidos y de sus procesos de amalgamación.

Al considerar la existencia de contenidos diferentes según las diferencias culturales, resulta indispensable señalar que el uso de terminologías émico-occidentales para explicar la personalidad de poblaciones diferentes sólo es válida entre occidentales, pero no lo es necesariamente entre los nativos de las culturas a que refiere.

En mi experiencia en diferentes trabajos de campo, he tenido la oportunidad de contrastar mis explicaciones sobre el comportamiento de los nativos con estos mismos. En este sentido, ha sido para mí obvio que mi esfuerzo para esta explicación al hacerse en mi propio lenguaje y terminología no permitía a los nativos comprenderse a sí mismos. Lo que sí les permitía comprenderse a sí mismos era su propia terminología. Era a partir de ahí que yo los comprendía menos y ellos me comprendían más. Se podría aducir que, si se da en los nativos un cierto grado de perplejidad, semejante al que se observa en algunos individuos cuando se les describe su personalidad, esto significa que, como tal, una explicación venida desde fuera es siempre extraña o forastera a la que se suele dar desde dentro. La diferencia estriba, no obstante, en que mientras en nuestra cultura la perplejidad enlaza rápidamente con una cierta coherencia cultural émica y con la misma consciencia del ego propio, en otra cultura la perplejidad se da desde medidas axiológicas y de experiencia distintas.

En términos de Cultura y Personalidad la cuestión se nos aparece como muy importante porque no sólo se trata de un campo simbólicamente más rico que cualquier otro, sino que siendo el más subjetivo es también el más difícil de considerar si se carece

Digitalizado com CamScanner

de una buena perspectiva émica, incluidos los términos y los conceptos de la versión local. Si además esta versión local representa contenidos diferentes, entonces la comprensión debe hacerse en términos de éstos. Haciéndolo así, nuestra versión se acercará mayormente a las cualidades internas de la otra cultura y a su proceso específico. Esto es lo que, en definitiva, hace coherentes los que están implícitos en el relativismo cultural.

El problema consiste, pues, en evitar la frecuente ambigüedad de las correspondencias y la dudosa demostración de muchas de sus conclusiones (cfr. Barnouw, 1973, p. 488). Y así, lo que en las comparaciones son correspondencias parciales (cfr. Kroeber, 1948, p. 587), en la realidad son discontinuidades difícilmente vinculables en términos de motivaciones, de técnicas de socialización y, en suma, de contenidos, entendidas en sus procesos específicos.

El papel de la gran teoría y problemas de verificación

No tenemos duda de que el uso de la gran teoría en el análisis de situaciones empíricas diferentes, y hasta contradictorias, tiene la función de ser estimulante y, si se quiere, hasta resulta cómodo su empleo cuando tenemos en cuenta que contribuye a liberar con frecuencia al investigador del esfuerzo de pensar por sí mismo o de interpretar la realidad conforme a una totalidad de datos más compleja que la misma realidad teórica del intelectual. En este sentido, como habitualmente la gran teoría constituye una reducción trascendente de la realidad, y como además ésta suele entenderse como determinada por un cierto grupo de factores, entonces éstos son los que tienden a explicar toda realidad cualquiera que sea la circunstancia histórica de la cultura y de su estructura.

La comodidad que introduce la gran teoría en el caso de las contribuciones hechas por los estudiosos de Cultura y Personalidad desde la Antropología todavía no se ha dado porque hasta ahora sólo disponemos de teorías de grado medio, como son las que refieren a explicaciones sobre neurosis, sobre el complejo de Edipo, sobre el papel del carácter social en la determinación de la personalidad o sobre la socialización infantil como estructura básica de toda forma psicológica.

En el fondo las teorías de grado medio son de aplicación parcial y en gran manera ofrecen la ventaja de obligar a una reducción del número de variables. Por lo mismo, resultan de mayor

comodidad analítica. Desde el punto de vista del holismo antropológico presentan el inconveniente de que refieren a complejos de una realidad cuyo proceso y estructura suele ser mucho más complicado. Dentro del holismo, por otra parte, el determinismo unicausal siempre ha estado en crisis.

Por ejemplo, aunque la tecnología y la producción económica juegan un rol dinámico en la historia del hombre y de la cultura, lo cierto es que sus procesos pertenecen al ámbito de los símbolos y de los valores: están codeterminados por los sistemas de ideación y de cognición, más que por los mismos sistemas materiales. No existe una línea directa de comunicación entre un sistema de producción y un sistema psicológico. Lo que sí existe es una línea de transmisión de las formas cognitivas con las formas psicológicas, y por lo mismo una reactuación de aquéllas sobre el sistema productivo.

La economía por sí misma no produce efectos psicológicos. Los produce el modo de organizarla y el modo de producir, de manera que, si ambos son para el individuo instrumentos para la satisfacción de necesidades materiales y sociales, también son formas de conocimiento que delimitan el modo como una sociedad explota sus recursos a partir de su grado de desarrollo tecnológico. Este último es un bien material que tiene existencia a partir del desarrollo relativo, evolutivo, alcanzado por un bien intelectual o cognitivo, superorgánico. La producción de la realidad psicológica es, así, una producción cognitiva y, en el grado en que el individuo adquiere emocionalidad sobre la producción material y social, así también es afectada la economía.

Así esta es una función de la forma social y de la forma cognitiva. Ambas, forma social y forma cognitiva, son correas de transmisión para la organización de la vida material y para la organización de la vida psicológica. Ninguna de estas dos es causa original de la otra, pero en último extremo y en cuanto la producción material es actuada por una tecnología que es, asimismo, un resultado de la ideación y de la capacidad intelectual o de manipulación de la realidad externa por el hombre, la forma psicológica está más cerca de la organización social y del sistema cognitivo que regula la consciencia de la realidad que lo está de la forma económica. Esta última es siempre intrínseca a necesidades motivadas desde el hombre, de modo que siempre resultan ser una función de éstas y del repertorio de ideaciones y de patrones de comportamiento que acompañan a la realidad económica. La determinación económica en sí no tiene psicológicamente sentido. Lo tendrá si nos interesamos por establecer las relaciones

Digitalizado com CamScanner

simbólicas o representaciones culturales de las funciones productivas. Desde el punto de vista de una explicación de la estructura de personalidad dentro de la cultura, las formas de producción son sólo un aspecto de su construcción simbólico-cognitiva. Esta es la razón de que los niveles teóricos en el campo de la antropología psicológica se hayan acercado más a las teorías de grado medio, al análisis causal y a las correlaciones locales, que a la gran teoría de las llamadas leyes universales. En este extremo, la antropología psicológica se ha mantenido dentro de su tradición más importante, la del relativismo cultural y la del estudio de la organización psicológica en sus contextos émicos reales o empíricos de cultura, sociedad y personalidad localizadas.

Los empeños en determinar teorías válidas para toda clase de historias individuales —de personas y de grupos locales— nos parecen, por ahora, vanos mientras no se hayan producido en nuestra especie una sola historia y una sola cultura, hecho por lo tanto impredecible. Esto no es lo mismo que obtener correlaciones entre variables aisladas de su proceso psíquico particular, ya que si, como es obvio, muchos investigadores acuden a este procedimiento y consiguen por este medio una realidad estructural, superorgánica, en el terreno de la construcción de una teoría de la personalidad lo más importante es conducir al estudio causal por la vía del proceso.

Destacamos, así, como método principal el estudio de los sistemas sociales de transmitir la cultura de una sociedad a sus miembros y las reacciones y organización psicológica de dicha cultura en grupos de individuos, de manera que las representaciones simbólicas y el comportamiento social vienen a ser traducciones individuales de una misma realidad ambiental para los miembros de una misma sociedad, incluso con independencia de sus clases sociales. O sea, lo que aquí se hace presente es la idea de que existen símbolos y representaciones cognitivas comunes —el lenguaje es un ejemplo— que adoptan las formas de una experiencia común para una identidad simbólica también común capaces de asumirse como convergentes para todos los miembros de un grupo social, por lo menos en las áreas de la significación y de las motivaciones que, por eso, están constituidas en el *eidos* de cada cultura.

Cualquiera que sea el caso, la dimensión particular o local es empíricamente más asequible a la explicación total que la dimensión universal o relativa a la especie. En este último sentido las variables se integran dentro de una explicación abstracta de valores aislados, que vistos en sus contextos empíricos particulares

obtienen una integración interna diferente a la que presentan como teoría general. Aunque su situación como teoría general ofrece la coherencia propia de un sistema intelectual, sin embargo, sus probabilidades de traducirse en una teoría de estructura funcional completa y de proceso empíricamente verificable son más bien remotas. Si acaso, las mayores probabilidades se dan en el ámbito de las dimensiones superorgánicas, esto es, quedan fuera de lo que es propiamente experiencia psicológica. Se reducen, por lo tanto, a una complexión estructural, no causal.

Aquí subrayamos la idea expresada por Devereux (1973, p. 373) de que en términos de una antropología psicológica la cultura debe considerarse como aquello que es vivido internamente por el individuo bajo la forma de una economía psíquica. Esta economía para nosotros refiere al proceso de recepción y de producción simbólicas asumidas por el individuo a partir de la internalización de la cultura en su mecanismo mental, internalización asimismo orgánica que, finalmente, se traduce en forma de psiquismos estructurados o establecidos por las relaciones interpersonales o de los individuos entre sí y con su sociedad. Sobre esta base lo que se advierte es un proceso de recepción de cultura que se transforma en una producción ideacional o cognitiva y que, asimismo, es convertida orgánicamente en una estructura psicológica. A tenor de este proceso todo individuo es parte de la experiencia orgánica de la historia de su cultura, y en tal caso esta historia orgánica representa un proceso mental que es vitalmente psicológico a partir de sus reacciones ante el medio visto como ámbito de relación social y, por lo tanto, de su adaptación de personalidad.

Al ser empíricamente así, el desarrollo de ideas conducentes a explicaciones universales de las formas psicológicas constituye una ficción estructural, y ésta sólo puede ser válida en el contexto hipotético de procesos particulares orgánica y culturalmente semejantes. En este caso, dichas explicaciones pueden ser válidas dentro de una perspectiva en la que nuestra especie permanezca reducida a un mismo proceso, y, por lo mismo, llevada a una misma estructura psicológica. En la realidad empírica esta estructura permanece sin demostrar, aunque una cierta perspectiva intelectual de carácter estructural consiga producir abstracciones de ámbito generalizante. Por eso, la verdadera producción analítica capaz de producir, asimismo, modelos de cultura y personalidad válidos es la que resulta de los datos empíricos entendidos a nivel local.

Esta asunción implica que la gran teoría es prácticamente hi-

Digitalizado com CamScanner

potética ante cada realidad particular o local. Esto es, necesita verificarse, de manera que los datos de campo representan modelos de nivel local cuya significación es etnográficamente local. En este sentido, una conclusión inevitable para nosotros está representada por la idea de que mientras haya culturas habrá psicologías, mientras existan diferencias adaptativas habrá diferencias cognitivas y mientras la operación de relacionarse socialmente requiera una organización simbólica los elementos de ésta serán específicos al medio en que se realicen las experiencias.

Lo difícil en estos casos es considerar la elementación causal de las formas psicológicas como un universal mientras adoptemos el principio del condicionamiento cultural de la personalidad y mientras adoptemos el principio de que toda organización mental es una clase de experiencia que lleva a una psicología local. En cada caso es una adaptación ambiental cuyo carácter cognitivo es orgánicamente trascendido por la dimensión psicológica o vivencia «simbólica» de la cultura específica.

Es obvio, en todo caso, que al referirnos a las versiones locales de las culturas no ignoramos la existencia de macroestructuras[2] que van más allá de sus ámbitos adaptativos locales, como es el caso de los grandes sistemas económicos, por ejemplo, el capitalismo y el socialismo de Estado.

Sin embargo, mientras los niveles económicos y los macroinstitucionales representan para el observador estructuras simbólicas objetivas, los niveles psicológicos constituyen niveles básicamente subjetivos. Y, asimismo, cuanto más lejos de su núcleo original de producción se extiende una macroestructura, más débil es su capacidad para reproducirse en sus contenidos.

Esta es una clase de realidad que podemos considerar también para las macroestructuras psicológicas concebidas como universales a partir de una gran teoría. La circunstancia de que como producción intelectual una gran teoría se haya desarrollado dentro de una determinada realidad social y bajo el influjo y experiencia de una tradición cultural específica permite suponer que, a medida que nos alejamos del núcleo histórico de esta experiencia, pierde significación la estructura explicativa de dicha experiencia aplicada a otra clase de tradición cultural. En este punto, la gran teoría psicológica es relativamente válida en su marco intelectual puro, mientras que su debilidad se acrecienta cuanto más lejos se halla de su propia matriz cultural.

La perspectiva que obtenemos de este enfoque es una que, mientras cobija la hipótesis en el ámbito de la gran teoría, define su grado de realidad en el ámbito de un análisis particular local. Ahí es donde podemos reiterar el principio de que, mientras no exista un proceso de cultura común para toda la humanidad, no podremos validar los supuestos de diagnósticos psicológicos comunes. Mientras la humanidad sea culturalmente diversa, serán también diversas las psicologías: serán psicologías de poblaciones, de grupos de éstas y de individuos particulares.

Al respecto cabe añadir que sí, en un caso, el estructuralismo levi-straussiano ha producido un edificio de universales simbólicos puros taumatúrgicamente transmutables en sus contenidos. Empero, ésta sería una clase de metafísica laica o de realidad trascendente inmanente o desprovista de historia y en el contexto de una antropología psicológica resultaría incapaz de conseguir su realidad al organizarla fuera del ego y de sus experiencias motivadoras y simbólicas específicas.[3]

Reconocemos en la gran teoría la significación estimulante de sus recursos intelectuales para un marco de probabilidades a verificar mediante el análisis de los materiales empíricos. Reconocemos, asimismo, que sin una gran teoría no existiría la gran problemática que incita su verificación empírica, pero si asumimos que aquélla al aplicarse a situaciones locales pierde su totalidad intelectual original entonces se descompone como gran teoría y al perder su primera unidad, se convierte en la teoría de los casos o teoría de variables combinadas.

Al llegar a este punto, la verificación de variables entendidas como estructuras de ámbito reducido, la gran teoría se ha convertido en un instrumento de análisis de realidades parciales semejantes dentro de conjuntos socioculturales diferentes. En algunos casos, el requisito de la descomposición previa de la realidad para mejor reconstruirla y comprenderla supone determinarla in-

2. En mi trabajo sobre el mestizaje en los países americanos (cfr. Esteva, 1964, p. 286, ver edición 1988) advertía precisamente que, mientras podemos reconocer una macroestructura institucional común, la del gobierno español, para toda la América española durante la época colonial, sin embargo, existían particularidades adaptativas regionales dadas por la combinación de cada cultura indígena con las frecuencias de cultura española y africana en cada lugar. Esta realidad fue designada por nosotros como el «modo» específico del mestizaje. En el caso psicológico tendríamos una realidad semejante a partir del modo adaptativo de la macroestructura. Y esto valdría también para la gran teoría al aplicarse a las situaciones concretas o empíricas de realidad.

3. Para una evaluación crítica de las posibilidades explicativas del estructuralismo, véase Esteva, 1969.

Digitalizado com CamScanner

telectualmente sin que haya estado realmente determinada dentro del contexto del proceso local, sin que, asimismo, sean iguales sus componentes. La imaginación por descomposición estructural de dicha realidad es la peor trampa que pueda ponérsele al antropólogo para la comprensión profunda de una cultura.

Por ejemplo, tomar el complejo de Edipo como un universal y probarlo a partir de la conversión del tío materno en una figura simbólica o subconscientemente semejante a la del padre real y, asimismo, transmutar la organización local de una cultura diferente haciendo, por mutación dada desde la realidad intelectual del observador de una organización matrilineal y matrilocal, una organización simbólicamente idéntica a la que se da en una estructura antagónica, patrilineal y patrilocal, al mismo tiempo que se transcienden las relaciones ecológicas del sistema local o total específico, es equivalente a manipular la realidad psicológica disociándola de su contexto explicativo particular.

Por ello, no sólo se hace una extrapolación ecológica, sino que, al asumir intelectualmente una realidad psicológica fuera de la estructura adaptativa indígena, se ignoran las funciones formativas de la cultura y sus respuestas específicas en términos de sus construcciones económicas, sociales y cognitivas tal como son interpretadas émicamente.

Se trata de un caso común en la literatura psicoanalítica ortodoxa. Aquí la operación es algo diferente a la que maneja el método estructural, pues en lugar de trascender los contenidos la sustitución se plantea trascendiendo los sistemas ecológicos, la organización social y la misma ideología émica. Y, en este caso, símbolos y modos cognitivos diferentes —lenguaje y experiencia material y espiritual— son convertidos en una misma realidad universal. Las personas reales de culturas diferentes adquieren de este modo una connotación de experiencia profunda subjetivamente semejante. En esta perspectiva podemos advertir la tendencia a producir una realidad empíricamente inexistente tanto objetiva como subjetivamente. El producto psicológico es ilusoriamente real cuando trascendemos los elementos de la estructura ecológica, social y cultural locales y los convertimos en una misma realidad subjetiva con otra. En este punto advertimos que la realidad intelectual en lo que tiene de universal es estructuralmente discontinua en su proceso local y, al usarse como de valor analítico puro, representa una manipulación subjetiva de lo subjetivo.

Holismo cultural

Apoyados grandemente en el holismo cultural, los antropólogos tienden a destruir las generalizaciones de la gran teoría replicándolas con las realidades cualitativas de los modelos etnográficos.

Cuando es así, el método holístico se inclina por la representación de una realidad cultural específica que entrama particularidades que pueden ser universales vistas como elementos separados. Sin embargo, y por el contrario, considerados en relaciones de proceso local, constituyen una integración adaptativa diferenciada.

Quizá en este holismo aparezca la duda de si el campo de Cultura y Personalidad debe ocuparse de establecer los rasgos de carácter comunes existentes entre los miembros de una cultura o si, por el contrario, y en un planteamiento estadístico de la presencia relativa de ciertas cualidades psicológicas y de conducta entre los miembros de una comunidad, lo importante consiste en determinar las diferencias individuales en términos de grupos (sexo, edades, ocupaciones, clases sociales, clases culturales,[4] etnias y subetnias), ya que en este sentido aparece una problemática diferente a la que ha sido tradicional dentro de los enfoques de Cultura y Personalidad.

Esto es, un enfoque holístico de antropología psicológica se entiende cualitativamente como formada por rasgos de carácter comunes o compartidos por todos los individuos de una comunidad localizada. La idea prevaleciente en este enfoque es dar como simbólicamente iguales (cfr. LeVine, 1973, p. 45) a todos los miembros de una sociedad en función de vivir y de realizarse en una misma cultura.

Hasta este punto cabe indicar que en la tradición antropológica el holismo ha sido aplicado a sociedades locales de estructura social sencilla, sin clases, y en relaciones de vecindad todos sus miembros, y desempeñando una cultura común, así como rutinas homologables. Este es el caso de las sociedades preurbanas estudiadas por Margaret Mead y por otros antropólogos. Si tenemos

4. Entendemos por clases culturales grupos o conjuntos de individuos especializados en una forma de vida realizada dentro de un sistema social único. Un ejemplo pueden constituirlo las poblaciones rurales, o barrios étnicamente homogéneos integrando una forma de vida común dentro de una sociedad compleja, como puede ser el caso de gitanos constituyendo una comunidad e, incluso, la población permanente de artistas que viven en Hollywood.

Digitalizado com CamScanner

en cuenta el pequeño tamaño demográfico de estas comunidades, la aplicación de un enfoque holístico no presenta dificultades, y por esta razón es también relativamente fácil estimar pocas diferencias de carácter entre los miembros de estas comunidades, sobre todo cuando consideramos que, en lo fundamental, todos realizan comportamientos parecidos y, exceptuando el estatus diferenciado basado en el sexo y la edad, las cualidades psicológicas tienden a presentar una coherencia común. Mientras, pueden reconocerse diferencias ligeras dadas por las situaciones de estatus en términos de sexo y edad. Estas situaciones no han sido ignoradas por quienes han trabajado en esta clase de estudios, empero de lo cual el énfasis básico ha sido puesto en los caracteres comunes, más que en las particularidades individuales y del sexo y la edad.

Desde luego, el supuesto estructural de la forma social es un factor importante en el enfoque holístico de la Antropología. Si la estructura de una sociedad corresponde a la de un medio urbano, es obvio que el enfoque holístico presenta más dificultades de aplicación que si refiere a la de una población rural o a una primitiva.

El hecho de que las sociedades urbanas sean estructuralmente heterogéneas, de que haya clases sociales, clases culturales y grupos étnicos diferenciados, implica que las expectativas de homogeneidad relativa del método expuesto por la antropología psicológica es válida para poblaciones de caracteres culturales homogéneos, mientras que para poblaciones modernas el método debe aplicarse a secciones de clase, social o cultural, o étnicas que presenten caracteres de adaptación estables. El enfoque debe explicar las diferencias entre los segmentos, tanto como sus convergencias. Permanece, no obstante, el sentido de Cultura y Personalidad íntegro si mantiene su holismo restringido al conocimiento de las cualidades psicológicas en el comportamiento a partir de grupos homogéneos, como pueden ser, en este caso, los segmentos y clases sociales y culturales de una sociedad.

Es también evidente que dicha homogeneidad se halla frecuentemente cruzada por la interferencia de individuos de otras clases en la experiencia cotidiana de los miembros de un determinado grupo cultural. Empero, esta no es una situación inaprehensible; más bien es una situación que siendo normal se asume en forma de datos normales en la particularidad cultural del grupo de personalidad observado. En todo caso, el holismo es un enfoque ciertamente más propio del campo tradicional de Cultura y Personalidad de lo que pueda serlo cualquier otro. Sin embargo, ha sido precisamente este holismo el que ha permitido considerar la existencia de modos y cualidades de carácter comunes a los miembros de un grupo o población sobre la base de determinar en ellos una cierta forma ecológica y cultural. La tradición holística de la Antropología se ha prolongado, pues, a los estudios de Cultura y Personalidad, y siempre que el modelo etnográfico ha sido homogéneo, también lo ha sido el de personalidad.

El problema ha aparecido cuando esta tradición antropológica se ha extendido al estudio de sociedades complejas modernas. En este supuesto, el holismo ha entrado en crisis por dificultad de la misma condición del método antropológico, que basado en el trabajo de campo y en la observación personal, y hasta en una participación social en la cultura, siempre ha sido cualitativo y asimismo siempre ha podido presenciar el proceso social de la cultura.

A partir del hecho de que esta particularidad personalista y cualitativa de la Antropología tradicional, posible en sociedades pequeñas en cuanto a su espectro estructural, se ha extendido al estudio de sociedades complejas enmarcadas en estructuras ocupacionales de cierta movilidad y cambio, y conteniendo clases sociales, etnias y segmentos y grupos marginales, pero que, en todo caso, forman parte de la estructura y del hecho, asimismo, de que ésta la constituyen millares y hasta millones de individuos, ha impuesto la necesidad de métodos estadísticos, ya que si por una parte le es imposible al antropólogo observar y controlar la totalidad del proceso social, también le resulta difícil reducir a modelos holísticos la misma diversidad social.

Según esto, los estudios de Cultura y Personalidad en sociedades complejas tienden a ser holísticos cuando van acompañados de un modelo etnográfico, mientras al mismo tiempo son estadísticos. Holísticos en la medida en que se buscan y representan cualidades comunes de Cultura y Personalidad, y estadísticos en la medida en que se reconocen frecuencias relativas en los comportamientos individuales dentro de esta cultura.

La cuestión del holismo aplicado a segmentos sociales de sociedades complejas (urbano-industriales) viene a ser, pues, un problema del grado en que se manifiesta como modelo cultural en los individuos clasificados por sus comportamientos como un conjunto social y culturalmente homogéneo, como pueden serlo los de una clase social o los de una minoría étnica localizada.

Digitalizado com CamScanner

Para conseguir una comprensión holística se ha recurrido a los datos interdisciplinarios de la Antropología, la Psiquiatría, el Psicoanálisis, las Psicologías y la Sociología. Estas disciplinas han explicado la estructura de personalidad desde diferentes ángulos y supuestos: la Antropología desde los patrones culturales, la Psiquiatría desde la enfermedad mental, el Psicoanálisis desde la interpretación del subconsciente, las Psicologías desde las motivaciones y las percepciones, la Sociología desde la estructura social. Todas estas disciplinas se han acercado por su cuenta a datos de las ciencias biológicas y de la medicina. Sin embargo, cada una se ha considerado teóricamente separada de las otras y ha aportado datos parciales a la teoría de la personalidad.

Por añadidura, las aportaciones respectivas son reduccionistas en grado sumo y, aunque adopten planteamientos universalistas o de gran teoría, al convertirse dentro de la investigación en macrohipótesis, tienden a ser traducciones intelectuales de sistemas de cognición distintos a otras experiencias de proceso y estructura diferentes.

Uno de los problemas quizá más nebulosos que contemplamos actualmente en los estudios de Cultura y Personalidad es el de la participación filogenética o propiamente heredada de los organismos humanos en la construcción y adaptación de la personalidad al medio. No sabemos con certeza todavía hasta qué punto el haber centrado nuestros supuestos teóricos y nuestras investigaciones en el proceso de experiencia ontogénica es el medio más seguro de determinar las causas de las formas de personalidad en la cultura.

Es evidente que el organismo humano está provisto por naturaleza de una estructura predispuesta para la maleabilidad y adaptación a medios comparativamente diferenciados, y es también cierto que en el curso del proceso ontogénico la forma cultural actúa sobre la orientación de la personalidad. No obstante, queda para nosotros inédito o ignorado el conocimiento del proceso visto desde la perspectiva primera de la filogenia. Si se asume la herencia de los caracteres adquiridos y si, asimismo, se considera que la inteligencia es un valor genéticamente transmisible, cabe también deducir un factor de disposición no sólo para estar filogenéticamente dotado para ser inteligente, sino dotado para ciertas tendencias de personalidad. Éstas sólo pueden ser actualmente intuiciones, pues faltan las comprobaciones empíricas comparadas. En este sentido, es evidente que la Genética tendrá un importante papel que jugar en esta clase de investigaciones sobre la interacción entre lo biológico y lo cultural en materias de personalidad.

Llegados a este punto el problema es de interdisciplinariedad sobre la base de datos que, por ser complementarios, permiten contestar preguntas desde la Genética y desde la Etnología. Si uno se pregunta qué contribución hace a la construcción de la personalidad la cultura, uno tiene, como hemos visto, un gran número de respuestas que ofrecer, muchas de ellas empíricamente verificadas. En cambio, si uno se pregunta lo mismo en términos de la Genética uno sabe mucho menos. Sin embargo, este menor conocimiento no implica la inexistencia del problema: más bien implica la falta de datos que permitan contestar las preguntas.

No se trata, pues, de reconocer que el ser humano es biológicamente flexible y que puede vivir en ambientes distintos en altitud, temperatura, humedad y demás variables ecológicas, a partir de una información adecuada y de una adaptación de proceso específico. Se trata también de establecer hasta qué punto la información genética transmitida a la descendencia alcanza a ser un condicionante o un determinante más o menos oculto en la formación de la personalidad. Y se trata de saber, asimismo, hasta qué punto el programa de la naturaleza está presente en la construcción y comportamiento de la personalidad.

Nos referimos a cuestiones que sólo pueden contestarse con el crecimiento de la investigación interdisciplinaria. Y, en este sentido, si Cultura y Personalidad ya tiene construida su teoría de alcance, en cambio todavía tiene en duda la decisión de cómo ampliar su metodología o sus técnicas y de cómo buscar datos que, en el caso de la Genética, son complementarios para una mayor estructura de conocimiento.

Es indispensable que los antropólogos recuperen la conscien-cia de que los seres humanos son organismos cuya naturaleza está genéticamente determinada y cuya conducta está culturalmente condicionada. La idea que subyace en esta declaración para un campo de trabajo como el de Cultura y Personalidad es la de que apenas hemos iniciado el camino que puede llevarnos a explicar la estructura psicológica de la personalidad y, aunque ya disponemos de muchas correlaciones, empero no se han determinado causalidades.

Si bien es cierto que para las enfermedades mentales usamos gran número de etiologías y si algunas de éstas se han referido a antecedentes genéticos o heredados, sin embargo no se han esta-

Digitalizado com CamScanner

blecido los caracteres filogenéticos de las estructuras psicológicas en una personalidad adulta.

A partir de esta realidad, ha sido el conocimiento de las formas culturales el que mayormente ha contribuido a la determinación causal de la personalidad. Esto se ha conseguido merced a las observaciones de campo y por análisis de datos etnográficos, entendiendo, asimismo, que existe una correlación o incidencia entre ciertos comportamientos psicológicos y ciertas prácticas culturales. Este ha sido el tono predominante en los estudios de Cultura y Personalidad, y ésta ha sido su justificación como disciplina de la Antropología Cultural.

Por lo demás, al referirnos a relaciones con otras disciplinas, es indudable que ésta de Cultura y Personalidad, además de ser un campo propio de la Antropología Cultural, ha demostrado tener intereses en el ámbito de las diversas psicologías, experimental, clínica y profunda. El problema de esta interdisciplinariedad radica en que, a diferencia de las metodologías psicológicas, la Antropología no ha estudiado los individuos experimentalmente, ni como pacientes (cfr. Barnouw, 1973, pp. 491-492), más bien los estudia como aspectos dinámicos de la cultura vista en su acción social y en la personalidad.

Los comportamientos aberrantes y los desórdenes de personalidad se han estudiado en relación con patrones culturales, y así Opler ha considerado la conexión existente entre esquizofrenia y patrones culturales por parte de irlandeses e italianos. Igualmente, constituyen ya investigaciones familiares en Cultura y Personalidad el estudio de las psicosis étnicas, incluida la histeria ártica (cfr. Honigmann, 1975, pp. 606-607).

En cuanto esta perspectiva ha estado cada vez más ilustrada por los estudios etnográficos comparados, ahora es obvio que muchos cuadros de síndromes individuales tratados por la Psiquiatría teórica se han convertido en intereses de Cultura y Personalidad, y lo que antes eran conocimientos exclusivamente psiquiátricos ahora constituyen el objeto abierto de la antropología psicológica. Es en este sentido como Siegel (1955) percibió altos índices de ansiedad entre los hopi del sudoeste de los EE.UU. Estos síntomas pudo relacionarlos con la existencia de un sistema social muy integrado, de manera que al considerar esta relación puede llegarse a la conclusión de que una estructura bien organizada no es necesariamente equivalente a una estructura de personalidad mentalmente sana. Estos síndromes fueron también detectados entres los indios de *ghetto* y en algunas sectas, como la de los huteritas.

A la manera de un planteamiento freudiano, resultaría, pues, que nada es más aventurado que relacionar la eficacia relativa de una estructura social en términos de integración de sus individuos con una buena salud mental. En cualquier caso, si ésta puede ser un producto del sistema cultural, también puede serlo del sistema social.[5] Y en gran manera el concepto de integración implica la capacidad de ser como los demás miembros del grupo social de convivencia, más que una proyección necesaria de salud mental. Las instituciones culturales que adaptan al individuo tienen la función de organizar su vida en términos de que ésta sea complementaria con la de los demás miembros del grupo propio. Sin embargo, las funciones objetivas para el mantenimiento de una estructura no suponen necesariamente en sí una condición de la salud mental.

Las explicaciones de Cultura y Personalidad invocan especialmente la ósmosis entre presión cultural y salud mental, de manera que en este sector los problemas que se consideran están significando el papel de las fuerzas sociales de la cultura en materia referida a las metas de finalidad dominantes en una cultura, y de cómo en términos de su relativa fuerza de acción sobre el individuo al afectarlo relativamente en su ego se proyectan en forma de capacidades relativas para triunfar, para obtener poder, para alcanzar estatus o para sentirse fracasado, con lo cual su organización mental y su vida psíquica quedan sometidas a tensiones con frecuencia insoportables para la personalidad.

Fenómenos tales como la migración, la aculturación y la incomunicación interpersonal, en la familia o en los grupos de participación, y la misma problemática adaptativa de las clases sociales entre sí, conducen a menudo a problemas psíquicos, mientras que, asimismo, y sobre esta base, la conducción de estudios comparados de psicoterapia en diferentes sociedades no occidentales relacionándola con ritos, estados de posesión y otras actividades de descarga emocional (cfr. Honigmann, 1975, pp. 608-609) tienden a reforzar la idea de que las tradiciones culturales de diversas sociedades demuestran poseer métodos de identificación de la salud mental y de tratar ésta por medio de catarsis específicas institucionalizadas. En tal extremo, ciertas tradiciones culturales pasan por alto la necesidad de encerrar a los enfermos mentales en manicomios, ya que en lugar de eso acuden a la organización de

5. Para la definición de una diferencia entre ambos conceptos, véase mi artículo «Sistema cultural». Cfr. Bibliografía.

Digitalizado com CamScanner

catarsis periódicas que sirven de catalizadoras de las ansiedades o de descarga para la debilitación de la peligrosidad social de un psiquismo aparentemente agresivo. Este es un modo de hacer compatible la vida psíquica de un enfermo mental con la vida psíquica de los demás individuos de su grupo social.

Aquí la problemática que consideramos apunta al estudio de las condiciones en que se efectúan las motivaciones que llevan, por ejemplo, a la ansiedad o a la hostilidad y al modo como éstas son asumidas por cada cultura. Se trata de averiguar el punto de existencia de estos síndromes y su modo de ser descargados por el individuo según la cultura de su sociedad. Una intensa vida religiosa puede ser, a veces, una de las respuestas institucionalizadas a la ansiedad.

En este contexto valdría la pena señalar como, mientras muchos antropólogos usan la terminología clínica de los psiquiatras, sin embargo, cuando se aplican al diagnóstico comparativo que incluye a diferentes poblaciones culturales, no advierten que, mientras puede emplearse diagnóstico clínico para pacientes individuales, en cambio este no es válido para grupos de poblaciones tomados como «normales» en sus comportamientos específicos en las sociedades donde viven (Leighton, según Bourguignon, 1973, p. 1.095). Es decir, el concepto de normalidad tiene un diferente valor para un psiquiatra que para un antropólogo.

El primero tiende a establecerlo clínicamente como un aspecto de la salud orgánica en sentido universal. El segundo tiende a establecerlo como un sistema de conducta culturalmente correcto en sentido local. Aunque en ambos casos el concepto de normalidad pueda entenderse dentro de un contexto de realidad causal de tipo sociológico (relaciones sociales alienadoras), sin embargo la realidad a que refiere el psiquiatra es la orgánica, mientras que la definida por el etnólogo es superorgánica, etnográfica.

Sin que las dos sean concluyentes entre sí, no obstante cada una por separado refiere a criterios de salud mental clínica, por una parte, y, por otra, a criterios de adaptación cultural. En cada caso, uno trata con diagnósticos individuales y el otro trata con diagnósticos basados en la cultura local.

Estas aproximaciones antropológicas al sujeto psicológico han alcanzado, pues, demostración en el campo de las teorías respectivas, ya que las praxis profesionales en cada caso son diferentes. Lo importante es el grado en que ha crecido la consciencia de ambas respecto a los valores heurísticos de cada una como informantes de la otra. Así, los datos de la medicina psiquiátrica o psicosomática han proporcionado información muy valiosa acer-

ca de cómo las perturbaciones mentales afectan a la adaptación y a los ajustes sociales del individuo, pero sobre todo han significado lo importante que resulta comparar un modelo etnográfico con otro psiquiátrico y hasta qué punto ambos, psiquiatra y antropólogo, pueden coincidir en la interpretación de sus datos cuando el primero tiene como objeto esencial la enfermedad mental y su tratamiento individual y el segundo constituye su objeto alrededor de una abstracción, la cultura en una descripción etnográfica, transformada en realidad profunda a partir de una internalización en cada individuo.

Aquí la transformación del modelo psiquiátrico en explicación cultural de lo somático, así como la transformación del modelo etnográfico en explicación psicológica, ha producido en nosotros la consciencia de que el contraste entre lo anormal, la enfermedad, y lo normal, la cultura programada, son en su dinámica grados o aspectos de una misma realidad, sobre todo cuando tenemos presente que toda desviación o transgresión de normas representa un acto previsto por la cultura a partir de su sistema de castigo y de controles sociales, y en todos los casos cada sociedad ejemplifica las expectativas de actualización social respecto de lo normal y de lo anormal. En este sentido, es obvia la conclusión de que si el individuo no es necesariamente consciente de sus motivaciones y prejuicios, la cultura sí recoge esta consciencia y la explicita ofreciendo medios ideacionales de persuasión.

Aquí se muestra una clase de realidad en la que se hace evidente el papel interdisciplinario de la Psiquiatría y de la Antropología en materias que aparentemente no les tocan, pero que, sin embargo, acaban siendo mutuamente explicativas de sus respectivas realidades.

Mente, cognición y personalidad

Los planteamientos de Cultura y Personalidad ocurren a partir de conocimientos empíricos o de campo y de una confrontación o comparación de datos de este carácter destinada a producir un gran cuerpo de teoría verificada. Los campos de la cognición y del conflicto psíquico son parte de la problemática que en el presente se han impuesto muchos antropólogos de campo.

Estas investigaciones se están imponiendo grandemente sobre algunas de las inclinaciones que más predominaron, como eran las relacionadas con estudios sobre carácter nacional y sobre carácter social. A este respecto, si bien no se han rechazado entera-

Digitalizado com CamScanner

mente algunos de los resultados alcanzados por M. Mead, R. Benedict, Gorer, Erikson y otros, no obstante muchas de sus hipótesis de trabajo han perdido valor demostrativo a partir de comprobaciones empíricas más elaboradas y dirigidas a su comprobación específica.

Ahora se trata, entre otros temas, de explicar algo más que la organización formal de la cultura y de como ésta interviene en la formación de la personalidad infantil y adulta. Se intenta, asimismo, interpretar el papel que juegan las motivaciones profundas en los ámbitos identificatorios del individuo y en relación con la ejecución de roles sociales. Por ejemplo, se plantea hasta qué punto el individuo está profundamente constreñido por su personalidad en cuanto al ajuste a ciertos roles, o hasta qué punto es la misma ejecución del rol lo que define el tipo de personalidad. O sea, ¿hasta qué punto uno se hace militar porque tiene una mentalidad autoritaria, o uno adquiere una personalidad autoritaria porque se ha hecho militar? O ¿hasta qué punto uno se hace burócrata porque tiene una mentalidad ordenancista, o uno es ordenancista porque se ha convertido en un burócrata? O ¿hasta qué punto uno tiene una mentalidad agresiva y de grandes iniciativas porque ejerce el rol de ejecutivo en una empresa, o uno es ejecutivo porque está dotado de una personalidad agresiva? Y, también, ¿hasta qué punto debemos interpretar este ajuste como un problema de mentalidad o como un problema de personalidad? O ambos a la vez.

El estudio de la dinámica de la cultura en relación con la vida psíquica y el modo como aquélla y ésta se expresan en las instituciones ha sido históricamente desarrollado por medio de investigaciones empíricas en las que el modelo etnográfico se ha usado como información objetiva de la realidad psíquica de los miembros de las sociedades estudiadas por los antropólogos interesados en las traducciones psicológicas de las culturas.

Nos enfrentamos, por lo tanto, con la cuestión básica de saber hasta qué punto podemos determinar cómo la cultura afecta a las relaciones psíquicas de los individuos humanos y cómo se construyen los modelos de personalidad y homogeneidades características de grupos de individuos considerados como conjuntos psicológicos. En principio, este es un problema de lógica, pues incluye el reconocimiento de que las teorías psicológicas en la Antropología Cultural se centran en la idea de que los miembros de cada sociedad son transmisores y creadores de cultura, al mismo tiempo que representan experiencias psicológicas de sus culturas.

Desde este punto de vista o de cualquiera de las teorías antropológicas al uso, el papel estratégico de la cultura en términos de los comportamientos humanos en sociedades específicas nunca ha sido puesto en duda, de manera que la teoría de Cultura y Personalidad se ha construido dentro de supuestos culturalistas, incluso atreviéndose muchos a ignorar la relativa determinación que pueda ejercer el componente fisiológico humano sobre la organización de las reacciones psíquicas individuales, así como sobre el grado de influencia que lo biológico ejerce en la construcción de los sistemas de personalidad. Hasta este punto las explicaciones de Cultura y Personalidad suelen ser culturalistas porque excluyen dinámicamente el papel relativo de lo biológico en la configuración de la estructura de personalidad.

Conforme a estos supuestos, los sistemas de Cultura y Personalidad se contemplan a imagen y semejanza de una dialéctica que lleva de la cultura y de la sociedad a la personalidad. El intermediario entre una y otra es el grupo social a partir de individuos que por su rol y posición de estatus son agentes de socialización de su cultura, a la vez que representan ser muestras de un carácter social culturalmente modelado.

De este modo, toda representación de personalidad que pretenda explicarse al margen del conocimiento de los contenidos y de la forma cultural en que vive el individuo queda convertida en una abstracción especulativa elaborada en el vacío empírico.

Gran parte de estas cuestiones tienen que ver con el formalismo estructural y culturológico cuando nos dicen que basta con saber cómo es la cultura contenida en un rol para saber cómo va a ser cada estructura de personalidad individual en el ejercicio de cada rol. En realidad, este es un simplismo que tiene como punto de referencia sólo la lógica aparente del consciente o de la producción racional de la cultura. Empero, este simplismo no registra el papel de la personalidad en la cultura.

En nuestro planteamiento el problema no es el de personalidad exclusivamente de cultura, sino el de personalidad con la cultura. Aunque ignoremos actualmente los grados relativos de participación que tiene el mundo orgánico en la construcción de la personalidad individual, sin embargo esta última aparece como una simbiosis de ambas, de manera que si lo visualmente homogéneo es la cultura, y si ésta es lo objetivo en la realidad individual vista como una exterioridad causal, en cambio lo que se pretende, además, es considerar el efecto de dicha exterioridad en el individuo bajo la forma de reacciones y de combinaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, a partir de lo cual la cultura formal actúa como una causa cuyos efectos no son directamente dis-

Digitalizado com CamScanner

cernibles en la cultura, sino, en este caso, en la misma personalidad entendida como receptora y traductora de modos culturales.

Al ser así, el campo de Cultura y Personalidad extiende el conocimiento de lo objetivo o superorgánico, la cultura, al conocimiento de sus resultados en un ser, el individuo humano, que como personalidad es tanto razón como existencia, es tanto una cultura como una animalidad. Si como razón produce lo objetivo, el programa de acción y el análisis de dicha acción, como existencia recibe y transforma lo objetivo hasta convertirlo en consciencia de una subjetividad que nunca será eliminada por la razón, precisamente porque ésta se combina con la subconsciencia y con la inconsciencia.

No debe pensarse que contemplamos una bipolaridad constituida por cultura y existencia. Lo que mayormente debe entenderse es que significamos que el acto objetivo o propio de la cultura es un ingrediente indispensable en la personalidad y explica a ésta en sus efectos. Pero la cultura, en este caso, no es equivalente a personalidad. Más bien es equivalente a la versión conceptual que ésta recibe de su sociedad, y a este tenor es una versión conducente a producir su ajuste a ésta, pero no necesariamente una personalidad es el mismo sistema cultural.

En realidad, un sistema de personalidad es un sistema de relación entre lo superorgánico y lo orgánico. Esta relación se traduce bajo la forma de representaciones émicas o relativas a las razones individuales producidas por la personalidad en términos del modo de percibir y de ser el conocer individual a nivel local, más que del modo de ser el sistema cultural. En esta versión émica individual uno traduce la cultura a partir de su propio filtro o selección de experiencia personal, pero de ningún modo uno es la cultura. Así es también con la personalidad: uno es con la cultura, pero ésta no es la personalidad. Ésta es más bien un resultado con aquélla.

En cierto modo la relación no es de ambivalencia porque nos enfrentamos con el estudio del desarrollo de ideaciones superorgánicas o relacionadas con el sistema cultural de sociedades locales y, además, nos ocupamos de establecer el papel relativo de la personalidad como ósmosis de lo superorgánico en organismos individuales que, como tales, pueden ser físicamente débiles o fuertes, altos o bajos, infantiles o adultos, mujeres u hombres, susceptibles o no a determinados climas y ambientes, susceptibles en función de ser sistemas orgánicos de relación con la naturaleza y con el ambiente.

El problema de distinguir entre mentalidad y personalidad es

que la primera tiene que ver, esencialmente, con la cognición y refiere a connotaciones intelectuales y a los modos conceptuales de racionalización establecidos en la cultura, mientras que la segunda tiene que ver con la acción misma de la mentalidad en el individuo, y de éste hacia otros. La mentalidad o concepción del mundo puede ser, básicamente, semejante en varios individuos educados en los mismos principios axiológicos y compartiendo la misma ideología, pero cada uno de ellos puede ser diferente en términos físicos y en términos de capacidad para realizar, o realizarse, en su ideología.

Lo cognitivo hace, pues, referencia al conocimiento intelectualmente constituido, al modo de pensar. En cambio, Cultura y Personalidad refiere al modo de ser psíquicamente integrado. Las materias de cognición se plantean como estudios de motivaciones, de decisiones, del papel de las normas en la elección individual, de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento, de la etnosemántica y en gran número de casos estas investigaciones abastecen de conocimientos relacionados con análisis componenciales de parentesco, taxonomías «folk» de enfermedad, organización de la diversidad y a modos estructurales de pensar y de ser. En todo caso, cognición y emocionalidad no pueden quedar separados mientras se manifiesten como conducta. Si alcanzan este nivel, son ya Antropología psicológica (cfr. Honigmann, 1975, pp. 617-618).

La idea aquí consiste en que siendo mentalidad y personalidad un complejo de atributos integrado en el individuo, sin embargo, la mentalidad es más un sistema con otros y la personalidad es más un sistema con uno. Ambos son tributarios entre sí una vez dada su existencia, pero la mentalidad tiene comparativamente más grados de exterioridad y la personalidad, más de interioridad. Dijéramos que mientras la mentalidad es más cerebral o racional, cognitiva, la personalidad es más psicológica o existencial. La primera es fuente primaria de la consciencia, mientras que la segunda lo es de la subconsciencia. De ahí el que cuando nos referimos a la organización del rol estamos indicando una función de la consciencia o razón de la cultura: nos referimos a un nivel objetivo mentalizado. En cambio, cuando nos referimos a la personalidad en el rol, estamos significando una relación adaptativa que incluye a la totalidad de la estructura psíquica, a la consciente y a la inconsciente.

Así, entonces, tiene sentido plantearse la cuestión adaptativa como una función total en la que intervienen lo consciente y lo inconsciente, mientras que la concepción del rol corresponde a una ideación, y por lo tanto a la consciencia cognitiva del sujeto.

Digitalizado com CamScanner

La tarea de Cultura y Personalidad tiene, pues, en cuenta que las funciones adaptativas consideradas en la realidad individual son incompletas si se representan al nivel exclusivamente mental o cognitivo, y son, en cambio, completas en la realidad individual cuando se constituyen bajo la forma de adaptaciones de personalidad.

En este extremo, las preguntas que nos hacemos acerca del papel del rol como función objetiva de la estructura tienen que ser contestadas a partir del concepto de adaptación, y esta última sí es una cuestión de personalidad o de historia y condicionamiento psíquico total del individuo. Conforme a esto no basta la definición consciente del rol y suscribir sus categorizaciones cognitivas como si fueran representaciones de personalidad. Es necesario también determinar el encaje de lo subjetivo de la personalidad en el sistema de rol-estatus.

Llegados a este punto, deja de ser ociosa la cuestión de cómo rol y personalidad constituyen materia compuesta por dos niveles: uno, propiamente objetivo o correspondiente a lo racional y, otro, subjetivo o correspondiente a lo psíquico o existencial, en definitiva, a la personalidad. De este modo, si en este punto nos preguntamos quién define la personalidad, si el rol como consciente estructural o de la cultura o si ésta como experiencia del individuo, podremos contestar diciendo que, en cada caso, la resolución de este problema está presente tanto en la cognición como en la psiquis como existencia interior y con proyecciones propias sobre el sistema social.

Socialización infantil y personalidad adulta

En nuestra estrategia se trata de explicar las diferencias de personalidad en términos de las diferencias cognitivas, por una parte, y de las proyecciones que en función de las experiencias de cada contexto cultural expresan los sujetos.

Existen aquí problemas todavía no resueltos por esta estrategia. Uno de ellos es el de si las diferencias de personalidad se dan en función de la estructura social, y en ésta de la distribución de roles, y con independencia de las facultades orgánicas individuales, o si en su estructuración final la personalidad individual es ya un ajuste consciente del individuo con la cultura como una clase de opción a su uso específico. Se trata de ver hasta qué punto si el individuo infantil es un sujeto social que se hace consciente con la cultura o si el individuo adulto hace consciente a la cultura para sí mismo.

De esto sabemos empíricamente poco, pero es indudable que si el individuo vive en experiencia con otros, y si es capaz de transformar su realidad material y social, entonces su ajuste a la cultura de su grupo es un acto a la vez de dependencia orgánica con su medio, como éste lo está con él.

Este toma y daca entre la realidad como consciencia del individuo y el medio como instrumento de su realización personal representa un nexo que une dos dimensiones, la propiamente cognitiva entendida como ideación del mundo y de la existencia y las que aparecen como sujetos de aplicación de ésta: el medio externo, esto es, lo material y lo social, y el medio interno, orgánico y psicológico.

Los estudios sobre socialización actuales vienen a demostrar que este tipo de proceso es una variable dependiente de factores estructurales tales como la organización social y la economía. Por lo demás, confirman que, por sí mismo, el proceso de socialización no es suficientemente explicativo. Sin embargo, son todavía muchos los autores que establecen correlaciones entre las formas de socialización infantil y tipos de personalidad en determinadas sociedades.

Este enfoque es notorio, generalmente, en autores de orientación psicoanalítica. No obstante, gran número de los trabajos actuales sobre socialización infantil tienden a ser bloques comparativos de análisis de datos relacionados con este período del ciclo vital y con escasas referencias a sus resultados en la estructura de personalidad adulta.

Según eso, en la medida que han disminuido los estudios centrados en la explicación de personalidad a partir de la socialización infantil, también ha disminuido la influencia del Psicoanálisis en la explicación del carácter o de la estructura psíquica individual, mientras que, al mismo tiempo, esta clase de explicaciones se ha mantenido como parte de la ortodoxia freudiana corregida, sobre todo, por el socioculturalismo instituido por Erich Fromm.

Esto significa que se ha producido una disminución en el énfasis puesto en la idea de correlacionar datos de personalidad adulta con formas de cultura socializadas en los años infantiles. Y, asimismo, más que explicar el proceso de realización de la estructura de personalidad como un *totum* tienden a ser puestos en evidencia datos de carácter tales como grados de dependencia en materia de identificaciones con el padre o con la madre, así como la agresividad relativa de los individuos en su orientación de carácter, los conflictos derivados de la migración y de la aculturación y los cambios de estatus.

Digitalizado com CamScanner

Se trata de una dirección de estudio que destaca la idea de correlacionar rasgos de comportamiento con tipos de identificación basados en la dependencia relativa del individuo infantil respecto de su medio total y de su desarrollo cognitivo demostrado. Parecen haberse abandonado grandemente los enfoques de configuración total, tanto como aquellos otros que persiguen demostrar los pasos seguidos por el comportamiento entre padres e hijos, entre grupo e individuo y entre sociedad total e individuo en términos de personalidad.

Ahora es predominante centrar esta clase de estudios en un problema teórico (cfr. Draper, 1974, p. 265). Por eso, la tradición configuracionista o de totalidad, expresada en los estudios de Margaret Mead o de Ruth Benedict, empieza a abandonarse en cuanto al marco empírico de los datos. Más bien se intenta aislar factores para su análisis con la consecuencia de que sabemos intensamente sobre algunos puntos y menos sobre la totalidad.

Esto suscita el problema de que, si en Cultura y Personalidad antes existía la gran teoría rectora, en este momento ésta se está reduciendo a teorías localizadas o aisladoras de factores, en cierto modo consideradas estratégicas, dentro de un conjunto cultural mayor empíricamente inaprehensible. La tendencia principal es a explicar campos reducidos de variables dentro de un marco cultural relativamente controlado. Esto es, bien controlado en sociedades locales de estructura demográfica pequeña capaz de ser observada personalmente por un sólo antropólogo. Cuando uno piensa que la cognición se establece como un grado relativo del conocimiento de experiencia existente sobre la realidad, uno tiene que reducir inevitablemente el papel del proceso de socialización infantil en la estructuración de la personalidad a una forma de experiencia que es más propia para la formación de un subconsciente que para la formación de un consciente. De ahí el que las teorías psicoanalíticas respondan más a una explicación de la primera etapa que a la segunda o adulta.

Asimismo, uno tiene que llegar a la conclusión de que, si la experiencia adulta no reproduce habitualmente la experiencia infantil, entonces la estructura de personalidad adulta tendrá como antecedente una formación cognitiva apenas consciente —aunque usada en sus valores— por estar anclada en un pasado que la distancia tiende a soterrar, y un presente y un futuro que se construyen de un modo consciente y como proyecto permanente de realización del yo.

Si en los años infantiles el grado de autodeterminación del individuo sobre sí mismo fue poco relevante, ahora, en la etapa

adulta, tiene la suficiente autonomía como para determinarse, como para determinar en algún grado la misma realización de su sociedad, tanto para conservarla como para transformarla. Como acto social esto último se nos presenta como un medio de conscienciación superior al que pueda haber tenido en su período infantil. Ser adulto en las sociedades infantiles es determinar de algún modo a otros individuos.

En la medida en que esto es así, obtenemos una realidad más compleja que podemos explicar desde la cognición siempre en desarrollo actuando sobre una personalidad, asimismo, en desarrollo. En este punto, la teoría resultante tiene que partir del supuesto de que la personalidad es siempre una estructura más abierta que cerrada, aunque sus años infantiles estén representados, en las edades adultas, por motivos inconscientes y por los llamados residuos infantiles en los comportamientos.

Lo importante aquí es considerar que, si la experiencia infantil supone una realidad formativa primaria, la experiencia adulta implica una realidad diferente, no sólo cognitivamente, sino también en términos de experiencia psicológica de la sociedad. La realidad infantil es sólo en parte una realidad de los adultos si tenemos en cuenta que éstos transmiten su experiencia, y con éstos sus deseos y patrones culturales, a los niños a partir de la expectativa de que esto sirva para reproducir la realidad de aquéllos y hacer posible una relación social coherente con la forma cultural predominante o preferida mediante el uso de los mismos códigos en el curso de la comunicación.

Sin embargo, la reproducción de la realidad de los códigos y de las imágenes del adulto en la etapa del individuo infantil es sólo un aspecto de la realidad total, ya que la inmadurez del organismo infantil supone que sólo recibe una parte de la información que necesita para su actividad posterior. Aquí es donde uno adquiere la convicción de que el proceso de formación de la personalidad es un proceso abierto dependiente de la experiencia y de la selección que ésta hace de los elementos que constituyen su realidad, tanto como de la adaptación que realiza con los códigos y símbolos de su sociedad. El ajuste a ésta no es entonces completo mientras está abierto el ciclo de vida, de manera que, en este caso, las expectativas de comportamiento son siempre, por una parte, una función de lo que otros esperan de uno y lo que uno espera de otros y, por otra, son una función de lo que puede realmente conocer y determinar. Si es indudable que un premio Nobel no puede surgir de una sociedad primitiva de recolectores por no darse condiciones culturales adecuadas, es también indu-

Digitalizado com CamScanner

dable que las relaciones del organismo con su medio constituyen un componente de la historia natural de la especie, y evolutivamente proporcionan al individuo nuevas fases de inteligencia mental, o sea, contribuyen a desarrollar su capacidad para interpretar y crear nuevas formas de conocimiento sobre el mundo, hasta determinar de alguna manera su propia realidad y la de su medio social.

Si aceptamos este planteamiento, histórico esencialmente en sus datos y en sus argumentos, el proceso de socialización infantil debemos considerarlo como un aspecto de la historia de la personalidad individual. En este punto, el problema reside en el hecho de que no todos los miembros de una sociedad, incluso estructuralmente sencilla, están efectivamente socializados por una relación social afectiva y de integración igual. Al ser así, conviene tener presentes las variaciones individuales que se dan en términos de motivación, identidad o consciencia relativa del ego e integración con el grupo de dependencia (cfr. Cohen, 1977, pp. 125 ss.). En ningún caso la cultura quedará excluida de la explicación de la personalidad. Sin embargo, en este contexto la funcionalidad será más histórica que estructural.

Por eso, si es de toda evidencia cierto que la socialización infantil marca una impresión sensible en la estructura individual de la personalidad, ésta no es definitiva, puesto que en edades adultas la posición activa y programadora del hombre en su sociedad, tanto como le permite ser un modificador de su medio social y cultural, también le permite ser un creador de nuevas condiciones y realizaciones de personalidad. Este es un contexto en el que, mientras vemos al individuo infantil como sujeto de la cultura, vemos, en cambio, al individuo adulto, sobre todo al que juega roles dirigentes en su sociedad, como manipulador de la cultura y de grupos de individuos, como asimismo manipulado por la cultura de su medio social. En este último existe una dialéctica mediante la cual la constitución de la personalidad se presenta como una organización que, dependiendo de la cultura, depende también del grado de estabilidad de ésta en la sociedad, en los grupos, en las clases y en los individuos.

Por eso, si en la etapa infantil el individuo ha aprendido a comunicarse con otros y ha adquirido técnicas de relación con el mundo y de control relativo de su realidad con otros, en su etapa adulta el problema es diferente, porque ahora el individuo presenta sólo grados de ajuste a las normas existentes y a las cualidades del carácter social, y no se asume necesariamente que el individuo será un equivalente de la configuración cultural total,

sino que más bien será un equivalente de una de las variables de personalidad posibles dentro de su estructura social.

Estas variables serán tantas como particularidades adaptativas de la cultura existan dentro de la estructura. El problema estaría en resolver hasta qué punto el individuo adquiere toda su personalidad en su etapa infantil, o sólo una parte de ella, de manera que la va completando a medida que desenvuelve nuevas experiencias. Si por otra parte el cerebro es una organización abierta de experiencia, la estructura psíquica es, asimismo, una organización que refleja la experiencia social del individuo en términos de situaciones, expectativas y símbolos que son tanto formas estéticas y afectivas como sentimientos de amor y odio, como también actitudes y motivaciones capaces de crear en el individuo modos de ser que, respecto de otros, son reflejos de situaciones de intercambio que no necesariamente son semejantes a las que tuviera en sus edades infantiles. En sociedades complejas las situaciones comparadas entre adultos de diferentes generaciones suelen ser también diferentes, lo cual significa que las causas culturales se manifiestan en forma de alternativas diferenciadas, por lo menos en el contexto de las oportunidades dadas al individuo por el sistema de rol-estatus, por una parte, y por las subculturas que operan en la estructura interna de las sociedades.

No se trata, pues, de simplificar una configuración cultural atendiendo a «determinantes» y a «proyecciones» o a expresiones de personalidad entendidas como únicas, sean las experiencias infantiles en ciertos puntos del proceso formativo, sean roles específicos o sean el cuadro de motivaciones instruidas por el carácter social. Ni siquiera se trata de buscar la explicación en el marco exclusivo de una teoría psicológica o psicoanalítica cuando ésta carece de los contenidos culturales que se dan en una teoría a partir de la experiencia de una sociedad diferente. Ni siquiera se trata de acudir a la demostración de un test, sobre todo cuando pensamos que éste sólo sirve para probar hipótesis que son relativas a fragmentos de teoría, pero que por esta misma razón no pueden constituir una teoría total (Brown, según Lewis, 1977, p. 5). Más bien se trata de considerar las variables y substituir el concepto de determinación por el concepto condicionante, la idea unicausal por la probabilidad pluricausal en tanto alternativas de ajuste y adaptación, y si se quiere de respuesta personal a situaciones específicas. Y, por añadidura, las formas particulares de creencias o de costumbres no pueden ser explicadas necesariamente por una teoría psicológica, o psicoanalítica, cuyos datos empíricos se hallan situados en el contexto de las

Digitalizado com CamScanner

experiencias de sociedades culturalmente diferentes (cfr. Lewis, 1977, p. 14).

En tales supuestos una lección inicial de esta clase de psicología antropológica consistiría en reconocer que toda teoría de personalidad conviene fundarla en un punto de partida empírico. Por este medio se reconoce que los fenómenos psicológicos tienen universalidad más en los conceptos e ideaciones que en los particulares émicos o construcciones psicosimbólicas de la personalidad en su contexto cultural. Por ello, si es importante suscribir el nivel cognitivo, también lo es incorporar el nivel psíquico, pues en todo caso ninguno de éstos por separado es autosuficiente o autoexplicativo (cfr. Lewis, 1977, p. VII). Cada nivel representa un aspecto del otro nivel y en tal extremo, si el nivel cognitivo es capaz de movilizar la acción, ésta no es necesariamente igual a su causalidad. La ósmosis de lo cognitivo con lo psíquico representa, pues, simultáneamente una respuesta orgánica, la del individuo, a la operación superorgánica o de la cultura. Desde ahí los componentes históricos representan un proceso fusionado y constituyen una psicología en la que intervienen símbolos conscientes cuyo uso por el individuo hace emerger expectativas de comportamiento, como cuando ante una bandera uno tiene que cuadrarse o, simplemente, se emociona, o como cuando uno en el ejército tiene que saludar protocolariamente a un superior. En tales casos, de los símbolos emergen sentimientos hacia la bandera y hacia la autoridad, de manera que de la combinación resultante aparecen una cognición y una psicología constituyendo una sola estructura, la de la personalidad individual.

El proceso de esta última en una sociedad reconoce, por lo tanto, un nivel consciente o explícito, cognitivo, que fuera del individuo está constituido bajo la forma de una existencia superorgánica que al internalizarse en el individuo asume la forma psicológica. Se trata, entonces, de dos dimensiones que pueden separarse bajo el supuesto de representar la primera una función consciente y la segunda la respuesta a ésta. Sin embargo, en el individuo ambas son una sola estructura.

Lo que aquí destacamos es la presencia de yuxtaposiciones compuestas por contenidos mentales y conscientes, cognitivos, y contenidos históricos, psíquicos y grandemente subconscientes que en el individuo se convierten en particulares de experiencia. Las explicaciones psicológicas son, por lo mismo, diferentes o varían según las adaptaciones específicas, en este caso dadas por la experiencia personal que uno hace o tiene de los sistemas culturales vistos como patrones válidos para comunidades y estructuras

sociales que tienen, por eso, una consciencia común, cognitiva, de su realidad como cultura. Para su verificación y teoría, esta es una problemática que requiere la aportación de los datos empíricos. En estas condiciones, el trabajo de campo y observación naturalista de la cultura y de los comportamientos sociales nos acerca a los modos de la Etología, modos en los que se destacan las relaciones adaptativas de los organismos con sus medios y ambientes (cfr. LeVine, 1973, p. 288). En este sentido, la cognición émica, al manifestar un estilo particular de representación de la experiencia social y del mundo, es también una traducción de la psicología de un grupo a partir de sus condiciones específicas de relación con el ambiente propio y de su historia adaptativa.

De lo dicho hasta ahora obtenemos la idea de que sólo los modelos etnográficos[6] son capaces de proporcionarnos el alcance de la cultura en que se reconocen las sociedades y los individuos. Y así, cuando nos pronunciamos por el carácter específico de los análisis etnográficos, nos adscribimos también al carácter específico de las adaptaciones psicológicas. Este carácter nos proporciona una perspectiva cognitiva y psicológica significativa en un sentido: pone a prueba permanentemente el valor generalizante de las grandes teorías.

Aquí es donde aparece como importante determinar las funciones históricas de los elementos que aparecen en la definición de personalidad, esto es, los cambios que se dan en las culturas y en las estructuras sociales, cambios que, en todo caso, aparecen en la formación y readaptaciones constantes a que están sujetas las estructuras de personalidad. Estas readaptaciones son constantes mientras exista en el individuo un ciclo histórico de experiencia: el de su ciclo vital, lo cual significa que la estructura de personalidad es una organización dinámica cuya realización final coincide también con la del mismo término vital.

Es significativo, entonces, el papel predominante de una combinación cognitivo-psíquica como constituyente de la personalidad. Desde esta perspectiva, la primera tiene un enraizamiento en la realidad objetiva de los símbolos y en la subjetividad que se desarrolla durante su experiencia y que, asimismo, se oculta a veces tras una pantalla objetiva; mientras que la segunda enraiza en el carácter coligador de la versión psicológica o particular de la organización psíquica de la cultura.

---

6. Para una epistemología del modelo etnográfico, véase Esteva, 1975, pp. 261-264.

Digitalizado com CamScanner

El argumento principal de esta posición consiste en destacar el papel de la cultura vista como versión específica e identidad común de los miembros de una sociedad, así como componente informativo para su integración social, junto con el papel de las relaciones sociales y de su experiencia dependiendo de las motivaciones impuestas al individuo por el carácter social y por la experiencia adaptativa particular de individuos y de grupos dentro del sistema total de la identidad común.

De este modo, cuando decimos que una comunidad cultural se asume como la identidad de un modo de vivir común, asumimos también que la experiencia individual de este modo común de vivir es equivalente a una estructura lógica semejante a la postulada por la idea que formulara Kardiner (cfr. Bibliografía) en su obra, con la diferencia de que nosotros reconocemos en dicha estructura una explicación funcional de carácter circular primario que por sí no es determinante de personalidad adulta. Más bien viene a ser un condicionante de la personalidad infantil, en tal caso irrepetible como experiencia adulta. En lo fundamental, las posibilidades de combinar variables se hacen infinitas, hasta el punto de que la gran teoría tiende a encubrir las realidades existenciales de las adaptaciones particulares.

En esta materia nada es más cierto que la particularidad histórica de los tipos de personalidad. Y, si al hablar de tipologías universales asumimos una reducción formal de los contenidos y de sus relaciones, y si paradójicamente descomponemos la experiencia psíquica particular y construimos un universal suprahistórico, lo que hacemos es producir formas de explicación superorgánicas, o sólo culturales o sólo sociales, o sea, estructuras psicológicas sin sentido, precisamente porque éste se define en el contexto de grupos de individuos unidos por una identidad común y por una misma experiencia social de su cultura común. Nada es, pues, más concreto que la vida de José o de María, y nada es científicamente más empírico que determinarla en su conocimiento como historia.

Evolucionismo cultural y estructura psicológica

Vimos ya que ciertos aspectos de esta teoría en el contexto de la antropología psicológica tienen sus antecedentes en la idea evolucionista de la unidad psíquica de la humanidad, idea que ha supuesto también el entendimiento de la cultura en términos de sus contenidos ideacionales (cfr. Honigmann, 1975, p. 601) natos.

Se trata de una perspectiva fácilmente situada en los contextos del darwinismo y en sus diversas problemáticas, como son el rol de la adaptación ambiental, el papel selectivo jugado por ciertas tecnologías en el progreso humano y en la modificación de las condiciones correspondientes a las psicologías específicas de cada período general, y asimismo en la del modo como las relaciones adaptativas del medio con la personalidad son, a menudo, asociaciones inconscientes que no están necesariamente racionalizadas por las instituciones sociales.

En lo fundamental, la idea básica reside en el supuesto de que cada evolución somática o cultural tiene su correspondiente resultado en la psicología de una comunidad. En sus términos últimos sería tanto como decir que la progresión del hombre como especie cultural y sus localizaciones adaptativas en el espacio y en el tiempo relativos llevan necesariamente a psicologías características en cada caso fundadas en las capacidades naturales suministradas a los seres humanos por su estructura evolutiva natural, o a la inversa: las capacidades de cada sistema cultural suministran elementos cognitivos que se convierten, a su vez, en factores de su evolución natural.

Esta primera conclusión indica que, si las teorías evolucionistas del siglo pasado ofrecieron bases nuevas para el planteamiento de la historia de las especies, también significó la problematicidad de las cuestiones psicológicas. Y en este sentido, si los antropólogos precisaron la discusión del evolucionismo como un fenómeno de la estructura, también establecieron el conocimiento de la estructura como una función de sus contenidos y de las necesidades de expansión de la estructura provistas por la cultura.

Traducida al campo de la cultura la idea evolucionista consistiría en que, a tenor de su tamaño y complejidad, así será el tamaño y complejidad de la estructura psicológica. Lo último hizo inevitable la conclusión de que, cuanto más primitiva era una especie, más sencilla y más especializada era su adaptación al medio. De esto surgía la inevitable conclusión de que ocurría lo mismo en el orden de la cultura, de la estructura social y de la misma construcción de la personalidad.

También se supone en la estructura psicológica una cierta capacidad de determinación, por ejemplo, sobre el comportamiento económico cuando se admite que los valores insertos en una tipología de personalidad pueden influir en el sentido de retardar la transformación tecnológica de una sociedad. No obstante, este obstáculo psicológico sólo tendrá éxito a corto plazo, pues a la

Digitalizado com CamScanner

larga se impondrá el cambio. En este contexto, la idea predominante es que los sistemas psicológicos tienen escasa influencia sobre el progreso económico, y ésta sería una razón de por qué suelen ser pasados por alto en la teoría económica (cfr. LeVine, 1973, p. 46).

Aquí el evolucionismo cultural viene a plantearse la idea de que lo psicológico tiene fuerza suficiente como para resistir las tendencias expansivas de su propia estructura, lo cual significa que entre la estructura cultural existente y la estructura psicológica resultante se da una dialéctica consistente en que, mientras la primera tiende a su expansión constante y, en cierto modo, a la entropía, la segunda tiende a la conservación de su energía y a reproducirse como instrumento de su propia integridad e identidad.

En tal caso, si la forma psicológica es evolutiva, lo es *a posteriori* de la evolución superorgánica. Si ambas tienden a reproducirse, asimismo tienden a resistirse mutuamente a causa de sus diferentes finalidades intrínsecas. Estas serían, en tal caso, finalidades de expansión diferenciadas en el tiempo, en el sentido de que, mientras la estructura cultural es equivalente a una manifestación del medio externo, la estructura psicológica lo es del medio interno del individuo. Según eso, mientras la primera es una función colectiva despersonalizada, la segunda es una función individual personalizada.

Cada una atiende a propósitos diferentes, pero ambas son causas mutuas. La diferencia estriba en que, como causas, si la primera es esencialmente objetiva, la segunda es esencialmente subjetiva. Y es en el plano de esta dicotomía objetividad-subjetividad donde una, la estructura objetiva o sociocultural, tiende a ser más expansiva que la otra, precisamente por reunir más energía. En términos psicológicos la estructura del ego permanece siempre más rezagada que la estructura sociocultural, y así la dialéctica que presenciamos es una en la que los sistemas de seguridad o de conservación son más una demanda del ego que una demanda superorgánica. En esta última no existe demanda de seguridad, sino de expansión y de selección natural. Sobre esta base el rezago psicológico, en tanto actúa también sobre lo superorgánico, lo condiciona, mientras al mismo tiempo establece sus propias resistencias a la ampliación de la estructura.

Quienquiera que asuma este supuesto se encontrará inmerso en una idea: en sus funciones el ego representa un papel evolutivamente más estable que el de lo superorgánico, y sólo progresa y evoluciona a partir de pasos más cautelosos que los asumidos

por su medio externo total. Este último aparece como una tendencia más abierta a los cambios que lo es la estructura de personalidad. El que ésta sea un efecto del medio externo es, así, sólo una verdad a medias porque, si en la realidad evolutiva cada medio externo e interno es una función inextricable del otro, en su estructura presente por separado el externo aparece como más desorganizador o más libre que el interno.

Acuciados por la idea de que los cambios externos determinan la producción de cambios psicológicos o internos, la perspectiva es mecánica porque renuncia a establecer el papel a la vez conservador y selectivo de la forma psicológica, papel asimismo conducente a ejercer determinismos y condicionamientos sobre la evolución de la estructura externa.

Cuando se observa cómo las diferentes poblaciones reproducen su pasado, mientras sus esfuerzos mentales y cognitivos se orientan a producir nuevas realidades de conocimiento y de tecnología, uno se percata de que lo psicológico no es sólo una función del medio externo, sino que, y una vez dado, es también una función de sí mismo, de su medio interno. En definitiva, la evolución superorgánica es una evolución resistida por la necesidad psicológica de construir una personalidad estable e integrada.

La suma social organizada de estas necesidades para la estabilidad de la estructura es el obstáculo real más importante opuesto a la evolución de la estructura externa. El problema aquí consiste en que, mientras reconocemos la existencia de niveles conscientes y subconscientes orientados a reproducir la realidad, fuera de esta reproducción existen niveles históricos, los de la naturaleza y de lo superorgánico, que, combinados o en coordinación de existencia interdependiente necesaria, operan como fuerzas inevitales de evolución total. De este modo, un supuesto evolutivo basado en principios de historia natural implica también un supuesto evolutivo basado en principios de dinámica cultural. Pero si ambas son determinativas entre sí, en el caso humano lo son a partir del hecho de ser lo superorgánico una función de los actos de determinación establecidos por las evoluciones cognitivas dadas en combinación con las evoluciones psicológicas de la personalidad.

En dichos términos, es evidente que los niveles de determinación evolutiva dejan de ser únicamente superorgánicos al convertirse en niveles de simultaneidad dependientes, de manera que, si los cambios externos son experiencias del medio interno o individual, aquéllos tampoco tendrían existencia sin la actuación evolutiva organizada de este último sobre su medio de realiza-

Digitalizado com CamScanner

ción. En este punto, la realización evolutiva se da también desde la personalidad.

Si asumimos el papel de una actividad psicológica dada únicamente a partir de la actividad del medio externo, lo que en realidad asumimos es la eliminación de la dimensión orgánica o propiamente individual. De hacerlo así, lo psicológico siempre sería históricamente una función del medio externo. La perspectiva explicativa que obtenemos de este planteamiento es realmente superorgánica, y en este plano resulta muy difícil establecer el papel de la historia natural en el organismo y de éste sobre la historia natural; el papel, en suma, de las estructuras y condiciones orgánicas que hacen posible, asimismo, las transformaciones de la realidad externa. Así resulta difícil establecer hasta qué punto lo psicológico no es asumido como historia natural de la especie en sus diferentes adaptaciones. Uno se plantea aquí que, si la historia cultural puede ser contemplada como una evolución de la especie, esta historia, al ser también intraespecífica en el sentido de las diversidades culturales que han dado lugar a diversidades psicológicas, es exponente de mejores contribuciones por parte de unos grupos que de otros y, en cada uno, de unos individuos más que de otros.

Es en este sentido cierto que, si la diversidad adaptativa es un atributo de nuestra especie, lo que resulta evidente en estas cualidades es que evolutivamente las culturas responden al ejercicio de potencialidades que se manifiestan más inteligentes en unos individuos que en otros, hasta el punto de que unos son más innovadores que otros, unos tienen reacciones psicológicas más violentas que otros y, aun reconociendo en todos ellos marcos de condiciones externas semejantes, sus reactuaciones en forma de relaciones individuo a individuo, naturaleza-individuo, cultura-naturaleza, cultura-cultura es siempre relativa a funciones inextricables, simultáneas y cronológicas, dentro de las cuales cada movimiento evolutivo de la cultura y del medio externo es psicológicamente una producción retardada en la personalidad de lo que en su causa ha sido una relación concomitante del sistema total orgánico, naturaleza e individuo, y superorgánico, o sociocultural.

Esta posición nuestra pretende dar a entender que ningún factor es por sí determinante: en cambio sí puede considerarse codeterminativo a partir de la construcción de una realidad dinámica, ecológica o material, tecnológica, cognitiva, social y psicológica. El codeterminismo se integra en un acto evolutivo global que adquiere la forma de una gran espiral de base muy ancha y de

punta muy estrecha: sus resultados en individuos por separado. Por estas razones, si los alcances de las motivaciones están representados por estados y situaciones a veces inconscientes, pero de realidad individual, la evolución psicológica se nos aparece como un fenómeno de factores correlacionados, pero orgánicamente y como causalidad todavía ignorados por la ciencia actual.

La tecnología será siempre, en todo caso, un acto de transformación supuesto en la cultura, y en ésta los valores serán una adaptación al sistema cognitivo, racionalizador por sí de su propia realidad y, causa y efecto, asimismo, de su psicología. En este punto, cuando, como se dice, sea vencida la resistencia psicológica individual a la transformación, la personalidad seguirá resistiendo la siguiente transformación, y en tal extremo la determinación de esta última será siempre una determinación relativa de la primera. En lo fundamental del proceso evolutivo total lo psicológico será un aspecto, el individual, de una totalidad multiforme. Si la medida de las posibilidades psicológicas está en función de los grados de cognición alcanzados por una población sobre su realidad, esta última incluirá a la misma personalidad como forma de acción de dicha realidad.

Así, decir que lo psicológico no es determinante de realidades materiales podría contrarrestarse diciendo que éstas tampoco existen sin las determinaciones sociocognitivas, y podríamos añadir que éstas, a su vez, son históricamente un resultado de las descargas de tensiones emocionales acumuladas a partir de la ósmosis de los niveles racional e irracional, de lo consciente y de lo inconsciente, ambos estimulados por la necesidad de transformar su realidad. Las revoluciones tecnológicas surgen de esta cognición y son, básicamente, objetivas; las revoluciones políticas surgen de una tensión insoportable, emocional: son subjetivas y psicológicas. Sin ser inicialmente psicológicas, las cogniciones acaban siendo psicológicas. Ambas se convierten a lo largo de un proceso en determinativos mutuos de su acción. Implicados en un mismo proceso lo ecológico, lo social, lo cognitivo y lo psicológico, cada uno es efecto del otro, y en conjunto forman un sistema total en la personalidad. Así entendida, esta es una percepción de toda la realidad.

Establecidos en esta concepción, puede reconocerse en la producción de los sistemas psicológicos la contribución de la ecología, la tecnología, la organización social, la cognición y la personalidad, esto es, cinco factores básicos servidos en sus contenidos por un sistema cultural, superorgánico, y en su proceso por un sistema orgánico, el del individuo y el del medio externo realizán-

Digitalizado com CamScanner

dose en el contexto de la historia natural determinándola y siendo, a su vez, determinado.

Desde luego, esta manipulación puede considerarse también en el nivel de las relaciones sociales o de determinación de unos individuos sobre otros, pero la consciencia moral y la dependencia interpersonal tienden a contrarrestar la manipulación al producir estados latentes de resistencia, de culpabilidad y de ajustes históricamente inestables que en las sociedades de estructura cognitiva intelectualmente especulativa y de organización social compleja propenden a producir la dialéctica de los cambios. El mayor grado de manipulación se da sobre la naturaleza y sobre los instrumentos, primero, materiales o de tecnología y, después, sociales o relativos a hombres. Y en cada caso se manifiestan en formas de personalidad que descubren el papel específico de cada realidad cognitiva y de cada forma social de la cultura y del medio externo sobre el interno.

La determinación evolutiva no parece darse unicausalmente, y en ningún caso la forma cultural materializada deja de ser un sistema simbólico, incluidas las relaciones productivas. Se trata, pues, de un acto de producción cognitiva dado a la vez desde la cultura y desde la naturaleza. Ambas son finalmente, en el individuo, una solución piscológica única.

Problemas críticos

Algunos de los problemas que enfrentamos tienen que ver con el grado de determinación relativa que desarrollan los sistemas económicos sobre la estructuración de la personalidad. Por ejemplo, el hecho de que en una economía como la capitalista existan diferentes tipos de personalidad parece invalidar la idea de que lo psicológico pueda jugar un papel significativo en la construcción de un sistema económico.

Según eso, cualquier determinismo que pueda reconocerse en cuanto al desarrollo de un sistema de personalidad no debe incluir lo psicológico como causa, sino que en todo caso debe atribuirse a otras opciones, como pueden ser la forma económica y su organización social, la cultura en sí y sus sistemas de cognición y de ideación de la realidad, y en función de ésta las metas de finalidad y las reglas y normas que orientan el comportamiento de los individuos en su sociedad.

Incluso es cierto que para los culturólogos, y en cuanto la cultura es anterior al individuo, lo que tiene sentido es estudiar la

cultura, mientras que los ecólogos consideran que las formas ecológicas no varían por influencias dadas desde los factores psicológicos (cfr. LeVine, 1973, p. 45), sino a la inversa: la modificación de la forma psicológica será un producto de la modificación de la realidad material y de la cultura como entidad supraorgánica. En este punto, toda explicación de personalidad viene dada por lo superorgánico. Así, es dentro de este nivel donde hay que buscar la causa de toda variación de personalidad (cfr. LeVine, 1973, p. 45).

El acento puesto por este determinismo externo (ecológico y cultural) en la explicación de las formas psicológicas hace indispensable colocar los estudios de Cultura y Personalidad en una posición abierta que consiste en explicar lo psicológico desde la perspectiva estratégica de los recursos culturales, de manera que son éstos los que producen los recursos psicológicos, y no a la inversa.

Asimismo, cabe también remachar la idea de que en el campo propio de una antropología psicológica lo que se procura mayormente es «descubrir» cómo los niveles superorgánicos o de la cultura se internalizan orgánicamente en el individuo, hasta constituir su estructura de personalidad. La aportación más importante de nuestra disciplina es precisamente ésta: demostrar la importancia específica de las dimensiones culturales en la formación y adaptación de la personalidad a las estrategias de la sociedad en que se desenvuelve. La aportación, en este caso, reside también en haber establecido que la estructura de personalidad es un aspecto de la cultura total, y en este sentido lo que importa es considerar el grado de determinismo que ésta ejerce en un individuo que, además de ser un producto cultural, es también un producto biológico.

Este último aspecto permanece todavía grandemente ignorado por la investigación científica, y por esta razón las observaciones objetivamente más controladas por los estudiosos de la cultura en la personalidad son las que hacen referencia a las correspondencias entre la forma cultural y la forma psicológica, entre lo que uno debe hacer y su modo de hacerlo, entre las metas de finalidad y lo que uno alcanza realmente a conseguir en su sociedad. Todo consiste, pues, en que, mientras no dispongamos de conocimientos relativos al grado en que influye la dotación biológica del individuo, especialmente lo neurológico y lo fisiológico, sobre la estructuración de la personalidad, la única explicación que puede adoptarse para lo psicológico es culturalista. En este caso, dicho culturalismo trae como característica principal el he-

Digitalizado com CamScanner

cho de que proporciona al individuo su experiencia cognitiva y su comprensión específica de realidad.

De esta manera, lo importante en el conocimiento de la estructura de personalidad consistirá en establecer cómo ésta simboliza y construye la realidad, pero al mismo tiempo consistirá en determinar el grado en que los universales psicológicos humanos —como son las emociones, el placer, el dolor, la alegría, la risa, el lloro, el aprendizaje, el sexo, la dependencia infantil, la necesidad de seguridad, la capacidad intrínseca de cooperar y de participar en la construcción de la realidad propia y de la externa, los sentimientos de vergüenza, de satisfacción e insatisfacción, de amistad o de hostilidad, y los sentimientos sobre la muerte (cfr. Singer, 1961, p. 21)—, al estar presentes en todo ser humano en diferentes grados de emocionalidad, se manifiestan en la personalidad según cada cultura.

En todo caso, si es para nosotros evidente que toda personalidad individual es, asimismo, un organismo que tiene una fisiología, que debe nutrirse, que es susceptible a la salud y a la enfermedad, que físicamente es un ser que evoluciona y que forma parte de la historia natural y que, como tal, establece sus adaptaciones orgánicas, incluyendo las que refieren a las diferentes etapas del ciclo de vida y sus diversos metabolismos (cfr. Wallace, 1961, p. 23), entonces no hay duda de que el proceso cognitivo implica algo así como una fenomenología existencial caracterizada por el hecho de que todo individuo, al mismo tiempo que es adaptado por su sociedad a vivir con otros miembros del grupo, asimismo selecciona, rechaza, busca información, piensa, toma decisiones y, en ciertas coyunturas favorables, modifica los sistemas en que participa (cfr. Wallace, 1961, p. 23).

No es, por lo tanto, ajeno a nuestro trabajo indagar cómo cada uno de estos universales van determinados en su manifestación por la cultura, de manera que estudiando al individuo en sus síndromes podremos saber cómo es la cultura, pero también sabremos cómo pugna en tanto organismo por la realización de su yo dentro del sistema social. En este sentido, los universales psicológicos se entienden aquí como receptáculos que toman la forma de expresión que resulta de su adaptación a la cultura. En ésta el individuo alcanza su realidad psíquica, y ésta puede ser considerada como una organización que busca su centro en su realización social con otros individuos y como organismo consigo mismo. En tales términos los problemas de la personalidad son expresados por el modo en que cada individuo se ajusta a su cultura. Sus problemas son sociales, se ven en relación con su

sociedad y son orgánicos vistos en relación consigo mismo. Es precisamente esta parte orgánica la que suele descuidarse en los estudios de antropología psicológica, y es precisamente este descuido el que hace que ignoremos el conocimiento de las relaciones entre lo orgánico y lo superorgánico. Hasta ahora lo que dominamos mejor es la forma cognitiva, y asimismo muchos de los efectos que resultan en la salud mental y en los sentimientos derivados de las relaciones entre una institución y el modo como reacciona el individuo a ésta y como construye su consciencia de realidad.

Interaccionismo, situaciones y personalidad

Una de las aportaciones importantes hechas en los últimos años a las teorías de Cultura y Personalidad está representada por los postulados del interaccionismo simbólico. Se trata de desarrollos teóricos de aplicaciones ajustadas a las teorías de George H. Mead, teorías según las cuales el yo de cada individuo es un efecto de las situaciones concretas en que se relaciona con otros, de manera que la organización de la estructura de la personalidad depende de cómo ésta interactúa con su medio social.

Según eso, lo significativo va a consistir en estudiar el medio al que uno responde. Esto es, lo importante será estudiar una clase de interacción social constituida por las diferentes opciones de que dispone cada individuo para su adaptación específica. La idea es explicar la personalidad a partir de las situaciones en que se encuentra y de las presiones a que está socialmente sometida. De acuerdo con eso, para explicar el comportamiento no es necesario acudir a los factores psicológicos profundos: basta con referirse a lo que en cada situación se espera que haga el individuo.

Esta expectativa refiere, como vemos, a una adaptación inmediata del individuo con su medio social. Mediante la realización individual de estas expectativas la personalidad se explica como un fenómeno de adaptación a los demás y, en tanto dicha adaptación recibe el premio de la aceptación social, el individuo se autoestima en función de cómo es capaz de valorar como normalidad social y de su ego los comportamientos propios que son aceptados por los demás miembros de su grupo en el curso de sus relaciones sociales.

En estas condiciones, más que buscar la explicación del comportamiento individual y de grupo en una personalidad básica, lo que se busca es la situación que vive el individuo con otros, y en

Digitalizado com CamScanner

ésta las presiones a que está sometido. El argumento principal sería el de que, existiendo una conducta institucionalizada, ésta permite distinguir entre lo ambiguo y lo concreto, y así lo importante es explicar la experiencia adaptativa y sus efectos en forma de comportamientos, más que en términos de influencias derivadas de lo que se consideran equipamientos básicos para la adaptación individual (cfr. LeVine, 1973, p. 48).

El argumento de esta metodología consiste en señalar que, en el caso de ser inobservables los procesos psicológicos, el mejor modo de explicarlos es recurrir al análisis de las situaciones individuales (cfr. LeVine, 1973, p. 48) considerando que la estructura psicológica debe aprehenderse a partir de lo visible, más que de lo oculto o profundo.

Son muchos los ejemplos a que recurre esta escuela para explicar las formaciones psicológicas, pero basta referirse a unos pocos para percibir su modo de racionalizar las realidades psicológicas. Así, el comportamiento de los pacientes internados en un hospital psiquiátrico, dice Goffman (cfr. LeVine, 1973, p. 47), hay que explicarlo en función del modo como son tratados por el medio institucional, más que como es la misma enfermedad. O sea, la expectativa del comportamiento psicótico hay que buscarla en el medio hospitalario, más que en el mismo paciente. En la realidad, éste responde o es una función de la estructura de comportamiento del grupo institucionalizado o del personal encargado de su cuidado.

Esto mismo ocurre con los ritos de pasaje de los jóvenes en culturas ágrafas, ya que si bien tradicionalmente se ha pensado que representaban ceremonias conducentes a resolver el problema de la identidad de los muchachos, la escuela simbólico-interactiva considera que en lo fundamental dichos ritos tienden a ser medios de continuidad para la acción social de los ahora ya hombres en su comunidad (LeVine, 1973, p. 47).

En cualquiera de sus aspectos el interaccionismo simbólico trata de mostrar que es en la misma situación social del individuo donde hay que determinar su estructura de personalidad. El individuo es, así, un agente de esta realidad con otros, y son sus reacciones hacia éstos tanto como la respuesta del grupo lo que verdaderamente debe considerarse relevante, y en este caso lo fisiológico visto como un cuadro de reacciones ocupa un lugar secundario. Lo que importa es el sistema de expectativas y el modo en que el individuo se adapta a ellas.

En la realidad, este modo es esencialmente simbólico-interactivo porque deriva de la exterioridad, o sea, es una organización

cognitiva que está fuera del individuo, es una dimensión superorgánica recibida y administrada por el individuo en situaciones concretas bajo la forma de reglas para comportarse socialmente, de manera que es en función de la manera de realizarse en ella como se forma y expresa la personalidad.

Confrontamos, pues, varios sistemas teóricos dentro de este campo de Cultura y Personalidad, pero cada uno de ellos tiende a coincidir en un punto: en el de la necesaria verificación empírica de la realidad psicológica entendida como una organización de la cultura en el individuo. Esta organización se presenta constituida en forma de dos niveles, uno consciente o racional traductor de programas sociales de acción, y otro subconsciente o traductor de fondos sumergidos de acción visto como su irracionalidad en términos de los patrones o normas de comportamiento normalizado por una sociedad.

El problema aquí reside en el hecho de hasta qué punto esta normalidad o programa consciente de normas y reglas de comportamiento instituidas por una sociedad para el funcionamiento de las relaciones sociales es en realidad toda la personalidad. El hecho importante es determinar no sólo hasta qué punto el individuo se puede considerar como una estructura de personalidad en función de expectativas de acción que están en él a partir de una dimensión superorgánica, o externa, sino que también se trata de determinar hasta qué punto su estructura de personalidad es, además, su propio subconsciente actuando como fuerza psíquica dependiente del modo como actúan sobre él las fuerzas sociales de la cultura.

En nuestra idea una estructura de personalidad está representada por aquel complejo de variables de comportamiento que, si bien en el plano de las relaciones sociales se rigen por expectativas de normalidad basadas en el apriori de la censura o del castigo social cuando tiendan a transgredirla, sin embargo, en el plano de la organización individual esta normalidad no explica suficientemente lo que es la estructura de personalidad.

Así, mientras el interaccionismo simbólico puede afirmar que el comportamiento de un enfermo mental no se explica por su enfermedad, sino por el comportamiento del medio en el que interactúa, y si el rito de pasaje es un modo de evitar la discontinuidad social del individuo, también podemos decir que, a pesar de todo, el paciente es un enfermo y los muchachos que pasan por la ceremonia de iniciación son, asimismo, varones que traen consigo unas formas de personalidad que están en función de causas anteriores a las mismas expectativas de la relación social presente.

Digitalizado com CamScanner

Este interaccionismo simbólico expresa, pues, la realidad de las normas que rigen el comportamiento, y pone como causa de éste las normas imperantes en la sociedad. Esto es, el individuo es un producto consciente de la sociedad o del grupo establecido para programar la acción. El programa en sí es un proceso racional o consciente que tiene por fin adaptar la acción de todos los miembros de un grupo social a una cierta integración que incluye expectativas o recurrencias de comportamiento.

En la mayor parte de los casos los miembros de un grupo social orientan su acción conformándose a estos programas, y así la acción social puede explicarse a partir de dichos programas, esto es, puede explicarse por medio del nivel superorgánico. En este punto, el interaccionismo simbólico explica correctamente lo superorgánico visto en la dimensión del comportamiento individuo-grupo social. Empero, cabe formular algunas reservas a este planteamiento en la medida en que se piense como autosuficiente.

Estas reservas podemos manifestarlas en el sentido de que si, evidentemente, el comportamiento individual está en función de una adaptación a lo superorgánico o programa de expectativas socialmente sancionadas, lo que en este sentido describimos es una organización cognitiva o consciente del mundo social de un individuo, no la estructura psíquica del sujeto. Esta estructura es una combinación de la consciencia de cómo debe ser la acción y la subconsciencia o resultados internos de cómo debe ser en lo que realmente era en términos del *totum*.

En este sentido, la exploración del subconsciente por el Psicoanálisis atiende a una necesidad comprehensiva de los dos niveles de que consta la estructura de personalidad de cada sujeto. Y, asimismo, las explicaciones psicoanalíticas se justifican al entender que toda realidad psicológica es algo más que comportamiento visible, e incluso se justifica entendiendo que si las motivaciones individuales entran dentro de los objetivos sociales de realización del ego con otros individuos, sin embargo, la particularidad profunda o de su psiquismo contiene elementos y asociaciones que, por no estar directamente relacionados con las expectativas conocidas, pertenecen al simbolismo de lo oculto o de lo expresado subjetivamente. El hilo de esta subjetividad enlaza con el mundo objetivo de los programas o funciones superorgánicas de la cultura, pero entonces la dimensión psíquica se explica a partir de la experiencia orgánica de la personalidad. En este caso, el marco de las expectativas está fuera del campo de visión de las situaciones y entra a ser un campo que se explica en su misma subjetividad.

Los grados de realización de la personalidad son, asimismo, diferentes o diversificables, y en este sentido son diferentes las formaciones psicológicas internas según el grado en que los organismos se adaptan a las expectativas de la experiencia social de la cultura. En todo caso, explicar el mar por su superficie es explicar la superficialidad del mar e, igualmente, explicar la personalidad por su acción externa en relación con expectativas es explicar la exterioridad. Uno y otro casos de superficialidad y de exterioridad son pasos necesarios para la explicación psicológica; pero, en tanto existe una capacidad cognitiva organizada a partir de la estructura mental objetiva, existe también una organización psíquica organizada a partir de la transformación de la objetividad en subjetividad, a partir de la situación de ésta en relación con el mundo orgánico propio y con el externo, con lo superorgánico y con lo social internalizados como consciencia y como racionalidad. Esta última sería en todo caso aquella parte de la realidad que hemos convertido en objetiva por medio del conocimiento, mientras que la irracionalidad sería aquella otra parte de realidad profunda inexplicada por el individuo, ignorada en cuanto programa por las fuerzas sociales de la cultura.

El resultado de considerar el estudio de la estructura psíquica sólo a través de la exterioridad y del concepto de expectativas es que se ignora toda aquella realidad que fuera del programa es un efecto diferente al de las expectativas del programa en cuanto a la comprensión por éste de sus efectos en la estructura de personalidad.

Aquí se puede argüir que el problema no consiste en saber lo que ocurre dentro de la personalidad, sino que lo importante es saber si ésta se comporta o no en términos de las expectativas del medio social. Lo importante, entonces, es que el diagnóstico hay que hacerlo según dichas expectativas, de manera que una personalidad estará más integrada cuanto más responda a las expectativas del programa cultural.

Si sólo se tratara de conocer los símbolos que permanecen como parte de la interacción social, entonces no cabe duda de que el concepto de expectativa es suficiente. Empero, si nuestro propósito es explicar, además, la subjetividad implícita en la acción, como son los estados y proyecciones de la personalidad sobre otra u otras y sobre sí misma, como consecuencia de la transformación de las causas objetivas o superorgánicas en causas subjetivas u orgánicas, entonces la cuestión resulta tener un espectro de necesidades mucho más amplio, ya que en este caso las

Digitalizado com CamScanner

explicaciones incluyen datos de psicología profunda. Una explicación basada en la exterioridad será siempre superficial.

Aquí resulta casi tangible que toda reducción de la personalidad a comportamiento cultural recurrente es una pura comprensión mecanicista de la personalidad, porque en este punto se abandonan las perspectivas históricas y relativas al proceso que sigue el ego en cuanto a su organización de conocimiento, estructura de capacidad para la acción y realidad externa o interna de su medio cognitivo y vital.

En cierto modo, los planteamientos de las escuelas simbólico-interactivas se parecen más a una reflexología, o mecánica de estímulo-respuesta, que a una dinámica activamente adaptativa de la personalidad, esto es, vista como una estructura causal, tanto como una estructura de efectos.

Tendencias

Además de los logros reunidos hasta ahora por quienes cultivan el estudio de los diferentes aspectos de las formas psicológicas en la cultura, es evidente que gran parte de la investigación está siendo orientada hacia planteamientos cuyo alcance teórico es más reducido, por ser menos generalizador, que los de antes. Hay grandes diferencias entre lo que piensan, por ejemplo, M. Mead y Ruth Benedict y lo que hacen ahora otros antropólogos más inclinados a los análisis de variables que a los análisis de configuraciones.

Por lo menos, al reducirse los grados de generalización a partir del uso de menores números de variables, un resultado inevitable ha sido el que, mientras se ha ganado en precisión cuantitativa, se ha disminuido en atrevimiento teórico, precisamente porque las incursiones empíricas hechas en términos de correlaciones sugieren actitudes más cautelosas para la generalización. La descomposición, por análisis, de los elementos se traduce en formaciones de causa-efecto más reducidas, y por lo mismo se traduce en generalizaciones sólo válidas para grupos controlados de variables.

Cabe destacar, pues, que las preocupaciones de los antropólogos en estas materias psicológicas culturalmente condicionadas mantienen un amplio espectro de cuestiones. Entre otras, permanecen interesados por el estudio de la agresividad como fenómeno del instinto, pero también como acto social con fuentes culturales propias. Es importante que se hayan establecido sus grados

de institucionalización en forma de descargas normativizadas a través del deporte y de la guerra (cfr. Dollard, según Honigmann, 1975, p. 605).[7]

Este contexto cultural de la agresividad, algunos antropólogos (Washburn, 1969) lo remontan a la producción de un inconsciente heredado a partir de la especialización agresiva del varón ocupado en las prácticas primitivas de la caza (cfr. Honigmann, 1975, p. 605), de manera que con este planteamiento se hace relevante el papel de las funciones culturales en la construcción de una estructura de personalidad que termina acogiéndose a la misma herencia bajo la forma de un inconsciente sublimado.

Las teorías psicoanalíticas continúan manifestando su influencia en las conclusiones de Cultura y Personalidad, especialmente en materia de explicaciones relacionadas con el sexo y sus constelaciones y a las formaciones de personalidad que siguen a partir de los procesos de socialización infantil hasta la exteriorización y resolución del complejo de Edipo.

Como ha señalado Honigmann (1975, p. 606), influidos muchos antropólogos por la teoría psicoanalítica freudiana, se han dedicado a la investigación empírica de la vida sexual y de su repercusión en el carácter social. En este punto, la sexualidad es tratada como una variable dentro del contexto de la socialización y del control sociales. Asimismo, y en cuanto es una fuerza motivadora, el sexo se estudia empíricamente dentro del contexto de las relaciones interpersonales y de los patrones culturales que lo controlan.

El estudio de los objetivos sociales en el individuo y las frustraciones que se producen en sus anhelos de realización personal acogen un gran número de investigaciones empíricas, algunos de cuyos resultados procuran bases sólidas para fundamentar ampliaciones a las teorías de personalidad en la cultura. Por ejemplo, se han establecido relaciones entre individuos con grados muy bajos de satisfacción personal y desviaciones en materia de comportamiento ideal. Y, por añadidura, se reconoce que, cuanto mayor es el grado de realización personal en el consumo de bienes materiales, mayor es también la motivación individual hacia la realización de personalidad. En gran manera, es también reconocida que esta realización incluye el deseo profundo de escalar estatus y de disputar el dominio social a otros.

---

7. En los últimos años se han producido gran número de estudios e investigaciones sobre agresividad, conectando ésta más con factores culturales que con factores genéticos. Genovés y otros (v. Bibliografía) se inclinan por la noción del determinante cultural.

Digitalizado com CamScanner

Algunos antropólogos están sugiriendo (cfr. Barnouw, 1973, p. 491) la necesidad de estudiar individuos en particular cuando éstos puedan ser considerados como expresiones de comportamiento autónomo en relación con el nivel cultural común.

El reconocimiento del principio de la variabilidad psicológica está contribuyendo al estudio estadístico o relativo a la frecuencia con que se manifiestan diferentes tipos psicológicos en una determinada cultura. Esta cuantificación resulta metodológicamente ventajosa y permite regir la teoría encaminándola experimentalmente, pero sobre todo interesa porque correlaciona datos de comportamiento con estructuras de personalidad, y en este aspecto puede considerarse oportuno hacer referencia a lo que Whiting y Child (1953) hicieron como pioneros en esta clase de correlación cultura-sociedad-personalidad. Las tablas de correspondencias elaboradas por estos autores acerca de la relación relativa que puede existir entre socialización infantil y costumbres asociadas con la personalidad, y el hecho de haberse comparado en ellas 75 culturas diferenciadas, constituyen una evidencia del empleo de técnicas estadísticas para el objeto de determinar el papel de ciertas prácticas de socialización infantil y de su relación con grupos de costumbres entendidas en el contexto del tratamiento de enfermedades.

El aspecto para nosotros más relevante de este tipo de trabajo es el haber trazado estos autores el marco estructural de la organización social vista en términos del grado relativo de integración que ésta es capaz de proveer al individuo a partir de lo que dichos antropólogos han llamado (Whiting y Child, 1953, p. 307) el complejo de costumbres que resulta del uso de un mismo lenguaje y de una interacción social recurrente.

Éstos representan ser elementos del cuadro integrador o adaptativo del individuo, en cuyo caso están presentes los sistemas de ideas y creencias, sanciones sociales, premios y formas de control cuyo conjunto estará, pues, constituido por variables que en su existencia se relacionan entre sí y contribuyen a la yuxtaposición de los niveles consciente y subconsciente en un mismo proceso, tanto como a su representación separada.

Dentro de esta perspectiva, se habla (LeVine, 1973, p. 286) ya de iniciar una nueva clase de enfoque en los estudios de Cultura y Personalidad. Dicho enfoque sería algo semejante a una Psicología de las Poblaciones, parecido a lo que se hace en materia de Biología de las Poblaciones. En este parangón, se trataría de ver estadísticamente cómo se presentan en una población ciertos caracteres en correlación con ciertas formas de cultura y de grupo

social. En gran manera, LeVine estima que esta técnica permitiría relacionar estadísticamente formas culturales con formas de personalidad, lo cual tendría mucho que ver con un modelo darwiniano de variaciones selectivas.

Visto de este modo, se trata de un planteamiento parecido al que aplican los epidemiólogos cuando éstos hacen estadísticas que ponen en relación, sincrónica e histórica, efectos y causas posibles, considerados dentro de ciertas variables. En este caso, la antropología psicológica establecería el significado de las cifras que se relacionan con el crimen, el suicidio, el alcoholismo, la salud mental y el significado de la psicosomática (LeVine, 1973, p. 287) a partir de variables sociales y de formas de cultura.

Aparecen de este modo nuevas perspectivas y enfoques. Uno de ellos consiste en aplicar una metodología basada en el reconocimiento de la existencia de variables de comportamiento y de personalidad. Por ejemplo, si se dice que no es suficiente explicar la diversidad psicológica a partir de factores ecológicos, genéticos, dietéticos, de socialización y de estatus cuando se trata de saber cómo se aprenden y en qué condiciones los «cliks» en el lenguaje de los bosquimanos (cfr. LeVine, 1973, p. 12), lo que se está significando es que las variables por separado sólo son comprensibles dentro del contexto de la cultura.

LeVine implica que un enfoque darwiniano puede resultar efectivo en estudios de Cultura y Personalidad considerando tres supuestos: 1) la existencia de rasgos biológicos en toda población humana, 2) la existencia de un sistema sociocultural que es por sí selectivo dentro de un medio específico institucionalizado y 3) el hecho de que los individuos no están necesariamente conscienciados a causa de la relación entre las instituciones que usan y su forma de ser psicológica (LeVine, 1973, pp. 614-615).

El hecho, sin embargo, de que la mediación de las variables psicológicas esté en relación con la medición de variables culturales, y éstas en relación con capacidades biológicas específicas para el comportamiento, implica que todavía nos encontramos, al igual que en las demás disciplinas humanas, en una fase experimental donde la explicación combina dos métodos básicos, el cualitativo o etnográfico y el cuantitativo o estadístico.

Una concepción estadística del tema de Cultura y Personalidad supone, asimismo, que el método estadístico nos acerca, al depender del sistema de frecuencias en que se da un comportamiento en varios individuos, a una psicología que, usada transculturalmente, tiende más a lo universal que a lo específico. Aquí, como dice Bourguignon (1973, p. 1.074), aparece una cierta con-

Digitalizado com CamScanner

frontación entre planteamientos, uno generalizador, y otro histórico o particularizador entendido como dialéctico.

De todas maneras, la cuestión no parece dilucidarse en términos de decidir entre uno u otro enfoques, sobre todo cuando atendemos al hecho de que un modo estadístico no excluye necesariamente una explicación dialéctica, como tampoco una dimensión cuantitativa excluye la delimitación local de un cierto grupo de fenómenos. Lo importante se nos aparece a otro nivel: el de las correlaciones entre un tipo de personalidad y un cierto número de caracteres implícitos en su comportamiento y presentes, asimismo, en formas de cultura institucionalizadas, o en formas de comportamiento que, siendo desviaciones de la normalidad institucional, sin embargo, se explican y reconocen dentro del contexto de los efectos de la distribución e identificación social de la cultura.

Un conocimiento significativo será aquel que nos explique que aun siendo igual o semejante una orientación del carácter social en los individuos de una cultura es, en cambio, diferente su estructura psíquica o de personalidad. Y así, puesto que la percepción dada culturalmente puede representar el resultado de haber sido educado el individuo en el seno de un mismo grupo, étnico o social, lo importante será determinar el grado de integración y de homogeneidad que aparece en los individuos adultos, e incluso infantiles, de un grupo. Es en términos de coherencia estadística de las cualidades de carácter en los adultos como podremos establecer el grado de determinación de la cultura sobre la personalidad.

Considerado en esta perspectiva, el sentido del problema consiste en señalar que si el sistema cultural está distribuido en partes a sus miembros, sobre la base de la división social del trabajo, de la organización social en clases y de la segmentación en subculturas, y hasta en etnias y razas, entonces estas distribuciones culturales deberán reflejarse en forma de variables estadísticas de personalidad, bien sea en los logros específicos de las metas de finalidad, o bien sea porque los valores y las normas permanezcan especializados en el curso de los procesos adaptativos y de realización individuales. En este extremo tendrá gran importancia el aspecto de la estructura, su grado de estratificación social y las expectativas de movilidad que pueda ofrecer a sus miembros.

La exteriorización de esta estructura consistirá en que si está fuertemente estratificada cabrá esperar en ella un desarrollo de la personalidad autoritaria. Esta personalidad ocurrirá en el contexto de las relaciones de estatus, y es susceptible de manifestarse en

todas las clases por medio del liderazgo interno, y entre clases por medio de los sistemas de dominación, políticos, económicos e institucionales, pero también por identificación con símbolos que destacan la bondad de las formas autoritarias como bien social. En las sociedades autoritarias, su correspondiente personalidad autoritaria representa, por lo mismo, una proyección de la estructura, y en ellas la cultura provee los símbolos y los medios de realización de este tipo de personalidad.

Los nuevos planteamientos en antropología psicológica adoptan, incluso, líneas de trabajo más modestas que las del holismo tradicional aplicado a culturas preurbanas. Ahora se adoptan estrategias que parecen apuntar hacia los métodos clínicos o de diagnóstico, por una parte, y hacia los métodos estadísticos, por otra, entendiendo que a nivel de comparación individual ambos son necesarios y se complementan. Sin embargo, ambos métodos necesitan una información cuyo modelo es cultural o etnográfico. LeVine (1973, p. 234) ha sugerido para esta clase de estudio no sólo la elaboración etnográfica, sino que, específicamente, entiende indispensable producir una etnografía del ciclo de actividad diaria de individuos concretos, actividad que incluye una descripción de todas sus fases del día —despertar, técnicas de higiene corporal y de arreglo, tipo de trabajo, expectativas sociales, ocio, afecto, sexo, deporte, comidas, sueños, amistades, formas de conceptualizar la experiencia, y otras, así como modos de obtener la información—. Y, así, en el futuro parece manifestarse una cierta pretensión: determinar la realización relativa de la normalidad cultural en el individuo, al mismo tiempo que se observan en él las particularidades de su adaptación específica y, asimismo, los grados de desviación o de contradicción, según los casos, que presenta su comportamiento en términos de las normas y de los estándares culturales predominantes en su sociedad.

Esta metodología tiende a ser una combinatoria de datos a la vez cualitativos y cuantitativos, tanto como históricos, mientras que, además, tiende a producir análisis desde dentro de la Antropología como disciplina de integración holística de la realidad expuesta etnográficamente.

Opciones

Se hace significativo, por lo tanto, que las contribuciones de Cultura y Personalidad han atendido a desarrollar la consciencia de cómo diferencias tales, por ejemplo, como el ejercicio de de-

Digitalizado com CamScanner

terminados roles económicos, sociales, políticos o religiosos implican, asimismo, especializaciones psíquicas. En tanto son aspectos de la distribución interna de la cultura de una sociedad, sólo un análisis interno de la estructura social explicará la existencia probable de diferentes tipos de personalidad. Por ello, no sólo se reconoce la particularidad evolutiva en sus términos materiales y sociales, sino que, asimismo, se observan las dimensiones ecológicas e ideológicas de estos niveles en términos de grupos y de clases sociales en el caso especialmente de las poblaciones urbanas. En un primer análisis la problemática es local y concierne a la determinación relativa de formas adaptativas de carácter interno.

Lo que aparece como mayormente vinculatorio es, por lo mismo, la obtención de datos sobre comportamientos en sociedades diferentes, tanto como estudios relativos a los recursos psíquicos disponibles y a los materiales sociales e ideológicos proporcionados por cada cultura para la integración y la normalidad de sus miembros. En este caso, es también fundamental el conocimiento de los tipos de adaptación y de los grados de flexibilidad y de tolerancia provistos por el sistema social (cfr. Honigmann, 1975, p. 611).

Cada una de las categorías internas de que se ocupa el campo de Cultura y Personalidad se desarrolla por sí misma como una especialidad o énfasis de trabajo, por ejemplo, socialización infantil, salud o disturbios mentales (cfr. LeVine, 1973, p. 285), precisamente porque toda tendencia analítica, científica, es más intensiva que extensiva. Cabe así reconocer que lo distintivo en materias de Cultura y Personalidad es que por sí esta disciplina no ha constituido ninguna ortodoxia metodológica, ni siquiera representa un escuela de pensamiento unificado (cfr. Bourguignon, 1973, p. 1.075). Más bien, y es importante destacarlo, dentro de sus investigaciones se dan diferentes metodologías y confrontaciones teóricas. De este modo, lo que se manifiesta como relevante son premisas de trabajo y medios teóricos convertidos en hipótesis operantes que permiten aproximarse a los problemas suscitados en el interior de este campo.

El argumento más definido que podemos aportar es el de que sin la cultura de una sociedad no hay personalidad. Lo que se daría en este caso hipotético serían animales que responden a instintos básicos, a los que tratan de satisfacer en el contexto de su naturaleza. Como éste no es el caso de los seres humanos, y como éstos son, esencialmente, individuos acreditados por medio de símbolos culturales, entonces el estudio de la personalidad

debe contemplarse como un aspecto del estudio de una cultura. Esta sería una reducción psicológica atendida en el comportamiento, tanto como en la internalización del mundo social específico de experiencia en la mentalidad y en la organización psíquica de los individuos.

El hecho de que la interpretación psicológica se haga a través de los individuos observados implica que, metodológicamente, éstos se convierten en medios de comprensión de los resultados orgánicos de una cultura. Por eso, entonces, en principio la cultura se convierte en un argumento causal, sin que la investigación demuestre estar interesada, en principio, por cómo la cultura es modificada, a su vez, en el curso de sus procesos sociales de acción. Esta falta de interés en la causación histórica de la cultura, demostrada por funcionalistas y estructuralistas, es evidente que redunda en perjuicio de la comprensión histórica del proceso de formación de la personalidad, pues, en tanto este proceso es la misma historia del individuo, así también contribuye a la explicación de su carácter social, de sus motivaciones y de su construcción de personalidad.

En gran manera, si bien caben las metodologías funcionalistas y estructuralistas planteadas a nivel sincrónico o de correlaciones, éstas no se asumen como explicatorias de procesos formativos de personalidad. Más bien se asumen como explicaciones sin tiempo. Esto es, si por ejemplo correlacionamos factores de personalidad a nivel sincrónico, lo que obtenemos son relaciones más que causas, y en este extremo no nos cabe duda de que las dimensiones funcionales y estructurales son más válidas para explicaciones vistas como resultados de la acción, como pueden ser una estructura social, los productos estéticos, los códigos legales o los patrones que rigen el comportamiento, que para explicaciones orgánicas vistas como consecuencias causales relativas a la formación de los productos, sean éstos de organización social o de valores o de la misma constitución de la personalidad.

De lo que no hay duda es de que las aproximaciones a Cultura y Personalidad pueden darse desde diferentes metodologías, pero cuando se trata de establecer la causación y continuidad relativas de una determinada tipología del carácter, estamos ocupándonos de procesos y, por lo mismo, de historias. El método funcional-estructural y el histórico representan enfoques utilizables incluso simultáneamente, como es el caso cuando la observación directa o sincrónica del comportamiento individual o de grupos se complementa con el estudio biográfico de uno o de varios individuos

Digitalizado com CamScanner

para determinar las fuentes, más o menos inmediatas, de un comportamiento controlado.

Cabe seguir ocupándose del problema de la relativa constancia de las respuestas psicológicas a determinadas situaciones históricas, como, por ejemplo, el que los hausa, yoruba e ibo de Nigeria hayan sido afectados de manera diferente por las mismas influencias aculturadoras occidentales. Son los ibo quienes han manifestado una más clara orientación y motivación en términos del éxito y del logro de estatus, mientras que los otros dos grupos étnicos no han respondido igual (cfr. Barnouw, 1973, p. 494).

Estas diferencias invitan a preguntarse: ¿hasta qué punto un cambio cultural afecta a la estructura de personalidad de todos los individuos de una sociedad, o sólo afecta a unos cuantos? Y, asimismo: ¿cómo se explica la persistencia de muchos caracteres de personalidad a pesar de haberse producido cambios revolucionarios en algunas poblaciones? Aquí, por ejemplo, en lugar de explicar el cambio por la modernización, podríamos indagar hasta qué punto podremos explicarlo a partir de las mismas motivaciones derivadas de la personalidad (cfr. Honigmann, 1975, p. 613).

El problema está en determinar hasta qué punto la eliminación de lo histórico nos permitirá obtener ideas de causalidad. Desde luego, si uno atiende sólo a las observaciones de campo, éstas tienen siempre un carácter sincrónico o de contemporaneidad y, excepto en el caso de largas permanencias, los datos tienen más un carácter estructural y funcional que histórico.

Desde esta perspectiva es aparente que los esfuerzos de Cultura y Personalidad deben orientarse a determinar el papel del cambio cultural, tanto como el de la continuidad, en las adaptaciones individuales o de la estructura psíquica en un determinado contexto social. En este punto, una de las variables que interesa elucidar es: ¿hasta qué punto la construcción de un ego básico puede detectarse renunciando al estudio de sus fases formativas, a sus relaciones en el tiempo y con grupos de diferentes generaciones? Y, asimismo, ¿hasta qué grado se contempla una cierta continuidad de información y de contexto entre las experiencias aportadas por los adultos a la socialización infantil y las experiencias posteriores que este individuo ya adulto realiza si consideramos que los mismos adultos es probable que hayan modificado sus estructuras de comportamiento? El problema consiste en determinar hasta qué punto se ha construido un ego básico en la edad infantil capaz de reproducirse históricamente con independencia de las alteraciones que pueda sufrir la estructura cultural y social del grupo o, simplemente, hasta qué punto una generación es de personalidad diferente a otra cuando pensamos que ha sido educada por aquella a la que ahora releva en las mismas funciones o a la que disputa, en casos, el estatus. ¿Es que cuando adulta la generación que educó y socializó a la siguiente no era ya realmente distinta en estructura de personalidad a como lo fuera en su edad infantil? ¿Es que, en tal caso, y especialmente en las sociedades complejas, no existen realidades diferentes entre el medio social y cultural de los niños y el que luego experimentan ya como adultos y el que, asimismo, adoptan como padres? Si aceptamos que la dinámica sociocultural de las sociedades complejas implica frecuentes readaptaciones de rol-estatus, y si admitimos la existencia de expectativas de cambio en la participación social del sujeto, y si la estructura de personalidad es un aspecto de la cultura, entonces cabe también admitir que, si durante el ciclo de vida individual cambian las experiencias socioculturales, en esta misma relación cambiarán aquellas formas de la personalidad que sean susceptibles al cambio.

Aquí se pone de relieve la importancia de la explicación histórica puesta en el contexto de Cultura y Personalidad, de manera que mientras puede admitirse una personalidad estable en sociedades homogéneas y culturalmente recurrentes, como pueden ser las de estructura sencilla, en cambio no puede llegarse a conclusiones semejantes para sociedades complejas con dinámicas institutidas de cambio cultural. En tales casos lo que puede determinarse es el grado relativo de adaptación individual a los fines implícitos en la orientación del carácter social. En tal extremo, la clase de cualidades comunes que podemos encontrar en los individuos de una sociedad estarán dadas en el carácter social, mientras que en el carácter individual se manifestarán los grados de adaptación personal de las cualidades comunes instituidas en las posibilidades de realización de cada individuo. Esto último será un aspecto de la situación social de la cultura en cada individuo y de las expectativas engendradas por su adaptación específica al estatus.

En este punto, el método de Cultura y Personalidad se convierte en un método estadístico o modal en el que ciertas cualidades del carácter social están más definidas, o son más frecuentes, en unos individuos que en otros. Y asimismo, y en la medida en que dichas cualidades se consideran necesarias como objetivos en la realización individual de cada persona, quienes no consigan identificarse con ellas se constituirán en fracasados, esto es, serán exponentes de un desequilibrio personal con dicha cultura. En

Digitalizado com CamScanner

cierto modo, serán los marginados o a veces desarraigados del patrón nuclear de cultura.

Los problemas de salud mental, así como los de neurosis y de psicosis, deberemos contemplarlos, por eso, desde la perspectiva de esta clase de ajustes, pero en todo caso el método de Cultura y Personalidad se constituirá en un método de conocimiento dinámico de la personalidad en la cultura, un método que, asimismo, tendrá la doble vertiente de ser a la vez cualitativo (etnográfico) y estadístico o modal.

Parte del problema consiste aquí en que, si se cambian formas de cultura, éstas deberán ser interpretadas por las generaciones que experimentan los cambios, de manera que, por lo tanto, tendrán que ser reinterpretados los valores y las relaciones sociales. De ser así, la generación adulta habrá modificado parte de sus comportamientos, y lo mismo ocurrirá con su estructura de personalidad.

Perspectivas

Sería una contribución insuficiente explicar la antropología psicológica a partir de una imagen puramente crítica de sus problemas. Para nosotros no existe duda al respecto de que es también indispensable enderezar el rumbo en dirección a una verificación empírica que permita resolver por lo menos algunas de las cuestiones que nos afectan y que, en definitiva, son asequibles a las posibilidades actuales de nuestros conocimientos.

En este momento, y en función de los precedentes expuestos, nos hallamos implicados en la preocupación de establecer no sólo el alcance real de las teorías constituidas por esta antropología psicológica de Cultura y Personalidad, sino especialmente las posibilidades actuales de las técnicas aplicadas a la obtención del conocimiento de la personalidad en la cultura.

Ahora el conjunto de preguntas sigue siendo el de siempre, y continuamos ocupándonos de las mismas relaciones: O sea, seguimos interesándonos por cómo se internaliza y opera la cultura en el individuo y cómo se establecen sus estructuras internas o de personalidad. Y nos interesa particularmente el estudio de qué es lo cultural y qué es lo biológico en la personalidad.

Todo eso constituye una gran parte de la apasionante cuestión psicológica vista por el antropólogo. Hay, por eso, relaciones fundamentales en nuestro trabajo. Las más importantes refieren a la determinación controlada de ciertos aspectos psicológicos, sobre

todo los que nos dicen cuántos podemos considerar universales en términos de biología y cuántos otros podemos considerar en términos de cultura.

Estos universales constituyen actualmente algo a escrutar en el futuro. Permanecen como nebulosas que se definen apenas en nuestras comprobaciones empíricas. Los efectos de dichos universales son más conocidos en cuanto mundos de lo cognitivo, lo simbólico y lo proyectivo, que como mundo definido de la personalidad total en el individuo.

Todavía estamos en el alba del conocimiento relativo a la determinación de la cultura en términos de uniformidades y de diversidades vistas en individuos concretos a partir de su sexo, edad, clase, etnia y raza. Sabemos muy poco de las funciones evolutivas de la personalidad consideradas a partir de los cambios que se efectúan en la historia natural de nuestra especie. En este punto sólo podemos plantearnos interrogaciones.

Estamos en el punto en que la verificación de hipótesis transculturales apenas se ha iniciado, de manera que la teoría antropológica de la personalidad como función ambivalente o de lo biológico y de lo cultural presenta ciertos escollos; los propios de la falta de unidad cultural y adaptativa de nuestra especie en su diversidad evolutiva.

El hecho de que sólo podemos particularizar sobre comportamientos simbólicos implica de por sí una limitación de resultados, en el sentido de que todavía sigue pareciéndonos más importante referirnos al significado de éstos como forma de cultura que a la determinación específica que ejercen sobre las funciones evolutivas de nuestro organismo como forma animal en la naturaleza autodeterminándose psicológicamente.

Esta última es una cuestión que nos atrae sobremanera, especialmente cuando tenemos presente que nuestra consciencia representa un nivel de conocimiento objetivo que tiende a ignorar el papel del subconsciente, en el sentido de que mientras éste se explica como una función de la experiencia real, sin embargo, esta relación no aparece definida topográficamente, esto es, no constituye siquiera un nivel descriptivo en términos de un modelo etnográfico.

El gran problema en este aspecto es el de que si por una parte hemos sido capaces de producir el modelo etnográfico o de la consciencia, y si ésta se percibe en gran manera como una dimensión superorgánica, no demostramos igual capacidad para producir una etnografía del subconsciente. A este tenor, mientras no consigamos aislar esta realidad etnográfica no podremos com-

Digitalizado com CamScanner

prender cuál es la estructura real de la personalidad. De ser así, nos queda todavía por emprender el desarrollo o elaboración de una etnografía de la mente informada por una etnografía de lo subconsciente.

Si por una parte se ha considerado suficiente determinar el ámbito de conocimiento de la personalidad en la cultura a partir de los actos de ésta en las situaciones específicas de la interacción social y de las expectativas simbólicas implícitas en estas relaciones, por otra, entendemos que la comprensión verdadera de la personalidad está todavía por hacer. Hasta ahora se han descrito su superficie y sus actos aparentes.

Podemos, así, entender que la ejemplaridad no está sólo dada en la interacción social, sino que, asimismo, se manifiesta en la construcción interna u orgánica del individuo para dicha interacción. El problema se yergue a partir de la falta de información acerca de los procesos formativos o de influencia del subconsciente sobre el consciente. Y, si sobre este último se han construido la mayor parte de las explicaciones, también resulta obvio que carecemos de conocimiento sobre cómo explicar el papel de dicho subconsciente sobre la base de una descripción objetiva, en este caso, etnográfica.

En este momento la tarea más importante que reconocemos para una antropología psicológica consistiría en establecer los grados de determinismo relativos, en función de un comportamiento holístico o de la personalidad como categorías abstractas de una misma realidad: la de personalidad.

Por eso, si el conflicto social se encuentra en las relaciones sociales contradictorias de los hombres o en la misma disfuncionalidad de la cultura en términos de las capacidades adaptativas de los individuos humanos, este conflicto social se halla también en el interior de cada uno de ellos y representa la respuesta de los hombres a su cultura, tanto como de ésta a la acción de aquéllos. Si la ideología social es parte en la explicación del conflicto de la personalidad, es indudable que su institucionalización como comportamiento depende de los grados relativos de su continuidad como experiencia en los individuos. En tal sentido, las representaciones subjetivas externas serán siempre sólo un aspecto de la totalidad del fenómeno, no su explicación total.

La línea interaccionista es esencialmente simplista, y como método superficial constituye un comportamiento de reducción formal relativa a causas de realidad psicológica inmediatas. En todo caso, no refiere a la descripción de un comportamiento holístico o de la personalidad. Lo que vemos, en este contexto de

interacción, son respuestas convencionales, situaciones, no estados de personalidad. El problema continúa estando enmarcado en los niveles profundos, y en éstos lo biológico tiene todavía que dar significado a muchos de los comportamientos observados.

En este futuro inmediato lo que aparece, pues, como indispensable es elaborar métodos o técnicas capaces de producir etnografías del subconsciente que completen las actuales del consciente. Sólo haciéndolo así habremos logrado establecer la dimensión objetiva de la personalidad en su contexto ambiental. Sin rechazar los logros conseguidos hasta ahora, lo que importa es determinar en su sentido una estructura de personalidad que sólo puede ser una unidad orgánica única con la cultura y con su medio externo. En todo caso, es válido hablar de comportamiento simbólico siempre que éste se entienda como una manifestación proyectiva de la cultura, más que de la personalidad. Mientras sea así, todavía habrá mucho camino que recorrer, y mientras quede camino habrá justificación para una antropología psicológica.

Digitalizado com CamScanner

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAMS, R.G.
1972 «Spirit, Twins, and Ashes in Labwor, Northern Uganda», en LaFontaine (ed.), pp. 115-134.

ALBERT, Ethel M.
1956 «The classification of values. A method and illustration», *American Anthropologist*, 58, pp. 221-248.

ALEXANDER, Franz
1953 «Educative Influence of Personality Factors in the Environment», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 421-435.

ALTAMIRA, Rafael
1950 *Los elementos de la civilización y del carácter españoles*, Buenos Aires, Losada.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION
1955 «Approaches to the study of human personality», *Psychiatric Research Reports* (Washington), 2.

ARDILA ESPINEL, Noé
1982 «Criterios y valores de la cultura anglo-saxo-americana y de la cultura latina. Sus implicaciones para la psicología transcultural», *Revista Latinoamericana de Psicología*, 14, 1, pp. 63-79.

ARGÜELLES, Miriam y José
1989 *Lo femenino*, Barcelona, Kairós.

BARNOUW, Victor
1973 *Culture and Personality*, Homewood (IL), The Dorsey Press.

BARRINGTON, Ernest J.W.
1977 «Hormone», en *Encyclopaedia Britannica*, Chicago.

BATESON, Gregory
1942 «Morale and National Character», en Watsen (ed.), pp. 74-89.

Digitalizado com CamScanner

1956 «Some Systematic Approaches to the study of Culture and Personality», en Haring (ed.), pp. 131-136.
1967 «Sex Ethos and the Iatmul Naven Ceremony», en Hunt (ed.), pp. 204-212.
BAUMAN, Richard y SHERZER, Joel (Eds.)
1974 *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Londres, Cambridge University Press.
BEAM, Philip C.
1958 *The Language of Art*, Nueva York, The Ronald Press.
BEAUVOIR, Simone de
1949 *Le Deuxième Sexe*, París, Gallimard.
BELL, John Elderkin
1948 *Projective Techniques*, Nueva York, Longmans, Green.
BENEDICT, Ruth F.
1939 *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
1946*a* *The chrysanttemun and the sword*, Boston, Houghton Mifflin.
1946*b* «The interpretation of Pueblo Culture», *Southwestern Journal of Anthropology*, 2, pp. 361-374.
BERLIN, B. y BERLIN, E.A.
1975 «Aguaruna Color Categories», *American Ethnologist*, 2, pp. 61-87.
BERLIN, Brent y KAY, Paul
1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press.
BERRY, J.W. y DASEN, P.R.
1974 «Introduction», en Berry y Dasen (eds.), pp. 1-20.
1974 (Eds.) *Culture and Cognition: Readings in Cross-Cultural Psychology*, Londres, Methuen.
BIDNEY, David
1953 *Theoretical Anthropology*, Nueva York, Columbia University.
BOCK, Philip K.
1980 *Continuities in Psychological Anthropology*, San Francisco, W.H. Freeman.
BOLTON, Ralph
1979 «Machismo in Motion: The Ethos of Peruvian Truckers», *Ethos*, 7, 4, pp. 312-342.
BONAPARTE, Marie
1951 *De la Sexualité de la Femme*, París, Presses Universitaires de France.
BORNSTEIN, M.C.
1975 «The Influence of Visual Perception on Culture», *American Anthropologist*, 56, pp. 262-268.
BOURDEL, Léone
1960 *Groupes Sanguines et Temperament*, París, Librairie Maloine.
BOURGUIGNON, Erika
1973 «Psychological Anthropology», en Honigmann (ed.), pp. 1.073-1.118.

1979 *Psychological Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
BREWSTER SMITH, M.
1963 «Personal Values in the Study of Lives», en White (ed.), pp. 325-347.
BRUNER, Jerome S. y GOODNOW, Jacqueline J.
1972 «Categories and Cognition», en Spradley (ed.), pp. 168-190.
BUECHLER, Sandra R. y IZARD, Carroll
1980 «Anxiety in Childhood and Adolescence», en Kutash, Schlesinger *et al.* (eds.), pp. 285-297.
BURGESS, Don, KEMPTON, Willet y MACLAURY, Robert E.
1983 «Tarahumara Color Modifiers: Category Structure Pressaging Evolutionary Change», *American Ethnologist*, 10, 1, pp. 133-149.
BUYTENDIJK, F.J.J.
1974 *Prolegomena to an Anthropological Physiology*, Duquesne, University of Pittsburgh Press.
BUXÓ REY, María Jesús
1978 *Antropología de la mujer*, Barcelona, Promoción Cultural (2.ª reimp. en Barcelona, Anthropos, 1991).
CAROTHERS, J.E.
1948 «A study of Mental Derangenents in Africans and an attempt to explain its peculiarities», *Psychiatry*, 11, pp. 47-86.
CASTRO, Américo
1948 *España en su historia*, Buenos Aires, Losada.
CATTON, William R. Jr.
1966 *From animistic to naturalistic sociology*, Nueva York.
CAUDILL, William y CARR, Harry A.
1962 «Japanese value orientations and culture change», *Ethnology*, 1, pp. 53-91.
CHAPPLE, Eliot D.
1970 *Culture and Biological Man. Explorations in Behavioral Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
CHILD, I.L.
1970 «Personality Correlates of a Aesthetic Judgement in College Students», en Hogg (ed.), pp. 171-211.
COHEN, Abner
1977 «Symbolic action and the structure of the self», en Lewis (ed.), pp. 177-128.
COHEN, Yehudi A. (Ed.)
1974 *Man in Adaptation. The Cultural Present*, Chicago, Aldine Publishing Company.
COLE, Michael
1978 «Ethnographic Psychology of Cognition. So Far», en Spindler (ed.), pp. 614-631.
COMAS, Juan
1983 *Manual de antropología física*, México, FCE.

Digitalizado com CamScanner

CONKLIN, H.S.
1955 «Hanunóo Color Categories», *Southwestern Journal of Anthropology*, 11, pp. 339-344.
DARLINGTON, C.D.
1972 «Akhnaton. A Geneticist's View», *Pensée* (otoño), p. 31.
DAVIS, Allison y HAVIGHURST, Robert J.
1953 «Social Class and Color Differences in Child-Rearing», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 308-320.
DE LAGUNA, Grace A.
1949 «Culture and Rationality», *American Anthropologist*, 51, pp. 379-391.
DERVIN, Daniel
1986 «Matricentric Narratives: A Report on the Psychoanalysis of Gender Based on British Women's Fiction», *The Journal of Psychoanalytic Anthropology*, 9, 4, pp. 393-446.
DEUTSCH, Helen
1949 *La Psychologie des Femmes*, París, Presses Universitaires de France.
DEVEREUX, George
1951 *Reality and Dream*, Nueva York, International Universities Press.
1973 *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barcelona, Barral.
1975 *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu.
1978 *Ethnopsychoanalysis*, Berkeley, Univ. of California Press.
DEWEY, John
1922 *Human Nature and Conduct*, Nueva York, Modern Library.
DUBOIS, Cora
1944 *The people of Alor*, Minneápolis, Univ. of Minnesota Press.
1955*a* «Los alorenses», en Kardiner, 1955, pp. 129-177.
1955*b* «The dominant value profile of american culture», *American Anthropologist*, 57, pp. 1.232-1.239.
DURAND, Gilbert
1981 *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus.
DURBIN, Marshall
1973 «Cognitive Anthropology», en Honigmann (ed.), pp. 447-478.
EMBER, Carol R.
1973 «Feminine Task Assignment and the Social Behavior of Boys», *Ethos*, 1, 4, pp. 424-439.
ERIKSON, Erik H.
1950 *Childhood and Society*, Nueva York, Norton and Co.
1953 «Growth and Crisis of the "Heallthy Personality"», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 186-225.
1968 *Identity. Youth and Crisis*, Nueva York, Norton.
ESTEVA FABREGAT, Claudio
1954 «Bidney y el normatismo cultural», *Ciencias Sociales* (Washington), 29, pp. 207-215.

1955 «The cultural pattern and the theory of cultural personality», *Psychiatric Research Reports-2 of the American Psychiatric Association* (Washington), pp. 171-176.
1957*a* «La antropología contemporánea», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), 91, pp. 95-125.
1957*b* «Sobre la teoría y los métodos de la antropología social», *Revista Internacional de Sociología* (Madrid), 59.
1960 «Sociodinámica del capitalismo contemporáneo», *Cuadernos del Centro de Estudios Sindicales* (Madrid), 14, pp. 200-221.
1961 «Cultura, sociedad y salud mental», *Revista de la Universidad de Madrid*, 37.
1964 «El mestizaje en Iberoamérica», *Revista de Indias* (Madrid), 95-96, pp. 279-354.
1965 *Función y funcionalismo en las ciencias sociales*, Madrid, Instituto Balmes de Sociología, CSIC.
1969 «La etnología española y sus problemas», en *Actas del I Congreso de Artes y Costumbres Populares*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 1-40.
1971 «Sobre el método y los problemas de la antropología estructural», *Sociología Española de los Años 70* (Madrid), pp. 593-645.
1972*a* *Antropología y filosofía*, Barcelona, A. Redondo.
1972*b* «L'étude du village en Espagne», *Ethnologia Europea* (Gotinga), IV, 1, pp. 74-85.
1975 «La antropología aplicada y su problemática», en *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 253-321.
1976 «Sistema Cultural», en *Diccionario de Ciencias Sociales*, Madrid, vol. II, pp. 872-874.
1981 «Antropología psicológica», en *Razas humanas*, I, Barcelona, Compañía Internacional Editora, 241-266.
1984*a* *Antropología industrial*, Barcelona, Anthropos, 2.ª ed. correg. y aument.; 1.ª ed. en Barcelona, Planeta, 1973.
1984*b* «El concepto de cultura», en VV.AA., pp. 61-80.
1984*c* *Estado, etnicidad y biculturalismo*, Barcelona, Península.
1988 *El mestizaje en Iberoamérica*, Madrid, Alhambra.
EYSENCK, H.J.
1953 *The structure of Human Personality*, Londres, Methuen.
1976 *Sex and Personality*, Austin, University of Texas Press.
FERENCZI, Sandor
1984 *Psychoanalysis*, IV, Madrid, Espasa-Calpe.
FIRTH, Raymond
1964 *Essays on social organization and values*, Londres, Athlone.
1973 *Symbols*, Londres, George Allen y Unwin.
FISHMAN, J.A.
1974 «A Systematization of the Whcrfian Hypothesis», en Berry y Dasen (eds.), pp. 61-85.

Digitalizado com CamScanner

FORGAS, Joseph P.
1983 «Episode Cognition and Personality. A Multidimensional Analysis», *Journal of Personality*, 51, 1, pp. 34-48.
FOSTER, George M.
1953 «What is folk culture?», *American Anthropologist* (Menasha), 55, pp. 159-173.
1965 «Peasant society and the image of limited good», *American Anthropologist*, 67, pp. 293-315.
FOUILLÉE, Alfred
1903 *Bosquejo psicológico de los pueblos europeos*, Madrid, Daniel Jorro.
FRAKE, Charles O.
1972 «The Ethnographic Study of Cognitive Systems», en Spradley (ed.), pp. 191-205.
FRAZER, Sir James G.
1890 *The Golden Bough*, Londres, MacMillan.
FREUD, Sigmund
1967 *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza.
1975/1983 *Obras completas*, 9 vols., Madrid, Biblioteca Nueva.
FROMM, Erich
1941 *Escape from Freedom*, Nueva York, Farrar, Rinehart Inc.
1943 «Sex and Character», *Psychiatry*, 6, 1, pp. 21-41.
1949 «Psychoanalytic Characterology and its Application to the Understanding of Culture», en Sargent y Smith (eds.), pp. 1-12.
1953 *Ética y psicoanálisis*, México, FCE.
1955 *The sane society*, Nueva York, Rinehart.
1956 *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, FCE.
FROMM, Erich y MACCOBY, Michael
1970 *Social Character in a Mexican Village*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
FUENTE MUÑIZ, R. de la
1959 *Psicología médica*, México, FCE.
GEARING, Frederick O. y TINDALL, B. Allan
1973 «Anthropological studies of the educational process», en Siegel, Beals y Tyler (eds.), *Annual Review of Anthropology* (Paolo Alto, CA), pp. 95-105.
GENOVÉS, Santiago y PASSY, Jacques F.
1976 *Comportamiento y violencia*, México, Diana.
GILMORE, David G. y UHL, Sara C.
1987 «Further Notes on Andalusian Machismo», *The Journal of Psychoanalytic Anthropology*, 10, 4, pp. 341-360.
GLADWIN, Thomas
1964 «Culture and Logical Process», en Goodenough (ed.), pp. 167-177.
GOLDFRANK, Esther S.
1945 «Socialization, Personality and the Structure of Pueblo Society», *American Anthropologist*, XLVII, pp. 516-539.

GOODENOUGH, Ward H. (Ed.)
1964 *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*, Nueva York, McGraw-Hill Book.
GORDON, Cyrus
1972 «Oedipus and Akhnaton», *Pensée* (otoño), pp. 30-32.
GORER, Geoffrey
1948 *The American People*, Nueva York, Norton and Co.
1955 *Exploring English Character*, Londres, Criterion Books.
1961 «Modification of National Character», en Haring (ed.), pp. 329-339.
GORER, G. y RICKMAN, J.
1949 *The people of Greast Russia*, Londres, Cresset.
GRAY, J. Patrick y ELLINGTON, Jane E.
1984 «Institutionalized Male Transvestism, the Couvade, and Homosexual Behavior», *Ethos*, 12, 1, pp. 54-63.
GREGORY, R.L.
1965 *Ojo y cerebro*, Madrid, Guadarrama.
GRIEGER, Paul
1966 *Caracterología étnica*, Barcelona, Luis Miracle.
GUTMAN, Robert y WRONG, Dennis H.
1961 «David Riesman's Typology of Character», en Lipset y Lowenthal (eds.), pp. 295-315.
HALLOWELL, A. Irving
1953 «Culture, Personality and Society», en Kroeber (ed.), pp. 597-620.
HARING, Douglas G.
1956 «Anthropology. One point of view», en Haring (ed.), pp. 4-31.
1956 (Ed.) *Personal Character and Cultural Milieu*, Siracusa, University Press.
HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (Comps.)
1979 *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama.
HEPNER, Harry Walker
1957 *Psychology Applied to Life and Work*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
HERDT, Gilbert H.
1982 «Sambia Nosebleeding Rites and Male Proximity to Women», *Ethos*, 10, 3, pp. 189-231.
1989 «Father Presence and Ritual Homosexuality. Paternal Deprivation and Masculine Development in Melanesia Reconsidered», *Ethos*, 17, 3, pp. 326-370.
HEUSE, George A.,
1953 *La Psychologie ethnique*, París, Librairie Philosophique.
HIERNAUX, J. y BOCQUET-APPEL, J.P.
1987 «Physique and Personality», *Current Anthropology*, 28, 4, pp. 566-567.
HOEBEL, E. Adamson
1958 *Man in the primitive World*, Nueva York, McGraw Hill.

Digitalizado com CamScanner

HOGG, James (Ed.)
1970 *Psychology and the Visual Arts*, Middlesex, Penguin Books.
HOLLINGHEAD, August B. y REDLIPH, Fredrick C.
1958 *Social Class and Mental Illness. A Community Study*, Nueva York, John Wiley and Sons.
HONIGMANN, John J.
1975 «Psychological Anthropology: Trends, Accomplishments, and future tasks», en Th.R. Williams (ed.), *Psychological Anthropology*, La Haya/París, Mouton Publishers, pp. 611-626.
1954 *Culture and Personality*, Nueva York, Harper.
1973 (Ed.) *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally College Publishing.
HOWE, Florence
1979 «Sexual Stereotypes Start Early», en Rose (ed.), pp. 52-63.
HSU, Francis L.K.
1955 «An Anthropologist's view of the future of personality studies», en *Psychiatric Research Reports*, vol. 2, Washington, DC, American Psychiatric Association, pp. 155-168.
HUMPHREY, N. Daymond
1951 «Social Problems», en *Outline of the Principles of Sociology*, Nueva York, Barnes and Noble, pp. 3-63.
HUNT, J. McV.
1944 (Ed.) *Personality and the behavior Disorders*, 2 vols., Nueva York, The Ronald Press.
1953 «An Instance of the social origin of Conflict Resulting in Psychoses», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 456-463.
HUNT, Robert (Ed.)
1967 *Personalities and Cultures. Readings in Psychological Anthropology*, Garden City (NY), American Museum Sourcebooks in Anthropology.
INKELES, Alex
1953 «Some sociological observations on Culture and Personality Studies», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 577-592.
JACKSON, Anthony
1975 «The Descent of Man Incest, and the Meaning of Sons. Manifest and Latent Meanings in a Na-khi Text», en Willis (ed.), pp. 23-42.
JOST, Hudson y SONTAG, Lester W.
1953 «The Genetic Factor in Autonomic Nervous-System Function», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 73-79.
KAGAN, Jerome
1977 «Development of Human Behavior», en *Encyclopaedia Britannica*, Chicago.
KAINZ, Friedrich
1952 *Estética*, México, FCE.

KANSAKU, J.
1970 «The Analytic Study of Affective Value of Colour Combinations. A Study of Colour Pairs», en Hogg (ed.), pp. 345-347.
KAPLAN, Bert (Ed.)
1961 *Studying Personality Cross-Culturally*, Evanston, Ill., Row and Peterson.
KARDINER, Abram
1945 *El individuo y su sociedad*, México, FCE.
1949 «Psychoanalysis and the social sciences», en Sargent y Smith (eds.), pp. 59-73.
1955 *Las fronteras psicológicas de la sociedad*, México, FCE.
1961 «The concept of basic Personality structure as an Operational Tool in the social Sciences», en Haring (ed.), pp. 469-483.
KAVOLIS, Vytantas
1965 «The Value-Orientations Theory of Style», *Anthropological Quarterly*, 38, pp. 1-19.
KAY, Paul y MCDANIEL, Chad K.
1978 «The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms», *Language*, 54, pp. 610-646.
KEENAN, Eleanor
1974 «Norm-Makers, Norm-Breakers: Uses of Speech by Men and Women in a Malagasay Community», en Bauman y Sherzer (eds.), pp. 125-143.
KENNEDY, Donald
1961 «Key issues in the cross-cultural study of mental disorders», en Kaplan (ed.), pp. 405-425.
KLEIN, Viola
1951 *El carácter femenino*, Buenos Aires, Paidós.
1977 «Women», en *Encyclopaedia Britannica*, Chicago.
KLINEBERG, Otto
1949 «Recent Studies of National Character», en Sargent y Smith (eds.), pp. 127-141.
1963*a* «Culture and Personality», *Bulletin de Psychologie*, XVI, pp. 6-7, 363-377, 417-419, 525-531, 625-626, 709-713, 889-892, 1.046-1.052, 1.143-1.145.
1963*b* *Psicología social*, México, FCE.
KLUCKHOHN, Clyde y MURRAY, Henry A.
1953 «Personality Formation. The Determinants», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 53-67.
1961 «The influence of Psychiatry in Anthropology in America During the past One Hundred Years», en Haring (ed.), pp. 485-512.
KLUCKHOHN, C., MURRAY, H.A. y SCHNEIDER, David M. (Eds.)
1953 *Personality. In Nature, Society and Culture*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
KLUCKHOHN, C. y STRODTBECK, F.L.
1961 *Variations in value orientations*, Evanston, Row Peterson.

Digitalizado com CamScanner

KOKOT, Waltraud, LANG, Harmut y HINZ, Eike
1982 «Current Trends in Cognitive Anthropology», *Anthropos*, 77, 3-4, pp. 329-350.
KRETSCHMER, Ernst
1954 *Constitución y carácter*, Barcelona, Labor.
KROEBER, Alfred L.
1920 «Totem and Taboo. An Ethnologic Psychoanalysis», *American Anthropologist*, 22, pp. 48-55.
1948 *Anthropology*, Nueva York, Harcourt and Brace.
1953 (Ed.) *Anthropology today*, Chicago, University Press.
1955 «History of Anthropological Thought», en Thomas Jr. (ed.), pp. 293-311.
1957 *Style and civilizations*, Ithaca, Cornell University Press.
KUTASH, Irwin, SCHLESINGER, Louis B. *et al.*
1980 *Handbook on Stress and Anxiety*, San Francisco, Josey-Bass Publishers.
LABARRE, Weston
1956 «The Cultural Basis of Emotions and Gestures», en Haring (ed.), pp. 547-563.
LAFONTAINE, J.S. (Ed.)
1972 *The Interpretation of Rituals. Essays in Honor of A.I. Richards*, Londres, Tavistock.
LASKER, Gabriel W.
1963 «A Survey of Catalog Listings in Anthropology», en Mandelbaum, Lasker y Albert (eds.), pp. 7-21.
LEE, Dorothy
1953 «Are Basic Needs Ultimate?», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 335-341.
LEMKAU, Paul V.
1953 *Higiene mental*, México, FCE.
LEVINE, Robert A.
1966 «Outsiders' judgements», *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque), 22, pp. 101-116.
1974 (Ed.) *Culture and Personality, Contemporary Readings*, Chicago, Aldine.
LEWIS, Ioan
1977 «Introduction», en Lewis (ed.), pp. 1-24.
1977 (Ed.) *Symbols and sentiments. Cross-cultural studies in symbolism*, Londres-Nueva York, Academic Press.
LIEBERMAN, Leonard
1989 «A Discipline Divided: Acceptance of Human Sociobiological Concepts in Anthropology», *Current Anthropology*, 30, 5, pp. 676-682.
LINTON, Ralph
1944 *Estudio del hombre*, México, FCE.
1945 *Cultura y personalidad*, México, FCE.
1949 «Problems of Status Personality», en Sargent y Smith (eds.), pp. 163-173.

1955*a* «Los comanches», en Kardiner, 1955, pp. 72-128.
1955*b* «Prólogo», en Kardiner, 1955.
LINTON, Sally
1979 «La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología», en Harris y Young (comps.), pp. 35-46.
LIPPA, Richard
1978 «The Naive Perception of Masculinity on the Basis of Expressive Cues», *Journal of Research in Personality*, 12, pp. 1-14.
LIPSET, Seymour M. y LOWENTHAL, Leo (Eds.)
1961 *Culture and Social Character*, Nueva York, Free Press.
LONGMAN, Lester
1949 *History and Appreciation of Art*, Dubuque (IA), William C. Brown.
LOSEY, George S.
1974 «Coloration. Biological», en *Encyclopaedia Britannica*, Chicago.
LOWIE, Robert H.
1945 *The German People*, Nueva York, Farrar and Rinehart.
LUQUET, G.H.
1972 *El dibujo infantil*, Barcelona, A. Redondo.
LURIA, A.S.
1980 *Los procesos cognitivos*, Barcelona, Fontanella.
LÜSCHER, Max
1977 *The 4 Color Person*, Nueva York, Simon & Schuster.
MCCABE, Justine
1989 «Psychological Androgyny in Later Life: A Psychocultural Examination», *Ethos*, 17, 1, pp. 3-31.
MCCLELLAND, David C.
1968 *La sociedad ambiciosa*, Madrid, Guadarrama.
MACCORMACK, Carol y STRATHERN, Marilyn (Eds.)
1980 *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, University Press.
MACKINNON, Donald W.
1944 «The structure of Personality», en Hunt (ed.), pp. 3-48.
MADARIAGA, Salvador de
1934 *Ingleses, franceses y españoles*, Madrid, Espasa-Calpe.
MALAPERT, P.
1910 *El carácter*, Madrid, Daniel Jorro.
MALINOWSKI, Bronislaw
1948 *Una teoría científica de la cultura*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
1963 *Sex and Repression in Savage Society*, Cleveland (OH), Meridian Books, 1.ª ed., 1927.
MANDELBAUM, David G.
1953 «On the Study of National Character», *American Anthropologist*, 55, 2, pp. 174-187.
MANDELBAUM, D.G., LASKER, Gabriel W. y ALBERT, Ethel M. (Eds.)
1963 «Resources for the teaching of Anthropology», *American Anthropological Association* (Menasha), Memoria n.º 95.

Digitalizado com CamScanner

MARMOR, Judd (Ed.)
1968 *Modern Psychoanalysis. New Directions and Perspectives*, Nueva York, Basic Books.
MASSERMAN, Jules H.
1968 «The Biodynamic Roots of Psychoanalysis», en Marmor (ed.), pp. 189-224.
MEAD, Margaret
1939 *From the South Seas*, Nueva York, Morrow.
1942 *And Keep your Powder Dry*, Nueva York, W. Morrow.
1945 *Adolescencia y cultura en Samoa*, Buenos Aires, Abril.
1947 *Sexo y temperamento*, Buenos Aires, Abril.
1953*a* «National Character», en *Anthropology Today*, Chicago, The University Press, pp. 642-667.
1953*b* «Social Change and Cultural Surrogates», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 651-662.
1956 «The Cross-Cultural Approach to the study of personality», en *Psychology of Personality*, Nueva York, Grore Press, pp. 203-252.
1961 «National Character and the Science of Anthropology», en Lipset y Lowenthal (eds.), pp. 15-26.
1962 *Male and Female*, Middlesex, Pelican Book.
1972 *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona, Laia.
1973 *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Barcelona, Laia.
1979 *Some Personal Views*, Edited by Rhoda Metraux, Nueva York, Walker and Company.
MENÉNDEZ PIDAL, Ramón
1951 *Los españoles en la historia y en la literatura*, Madrid, Espasa-Calpe.
MERTON, Robert K.
1953 «Bureaucratic Structure and Personality», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 376-385.
1955 «High anxiety levels and cultural integration. Notes on a psychocultural hypothesis», *Social Forces*, 34, pp. 42-48.
1959 *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill, The Free Press.
METRAUX, Rhoda (Ed.)
1979 *Margaret Mead Some Personal Views*, Nueva York, Walker and Company.
MICHAELSON, Evelyn Jacobson y AALAND, Leigh M.
1976 «Masculinity, Feminity, and Androgyny», *Ethos*, 4, 2, pp. 251-270.
MIROGLIO, Abel
1965 *La Psychologie des Peuples*, París, Presses Universitaires Françaises.
MONTAGU, M.F. Ashley
1960 *An Introduction to Physical Anthropology*, Springfield (IL), Charles C. Thomas.

MORRIS, Desmond
1971 *El zoo humano*, Barcelona, Plaza y Janés.
MOTTRAM, V.H.
1949 *The Physical Basis of Personality*, Londres, Pelican Book.
MOWRER, O.H. y KLUCKHOHN, C.
1944 «Dynamic Theory of Personality», en Hunt (ed.), pp. 69-135.
MURDOCK, G.H.
1949 *Social Structure*, Nueva York, MacMillan.
MURPHY, G.
1947 *Personality*, Nueva York, Harper and Brothers.
MURPHY, Robert F. y STEWARD, Julian H.
1974 «Tappers and Trappers: Paral.lel Processes in Acculturation», en Cohen (ed.), pp. 241-259.
NADEL, S.F.
1955 *Fundamentos de antropología social*, México, FCE.
NORTHROP, F.S.C.
1953 «Cultural Values», en Kroeber (ed.), pp. 668-681.
OPLER, Morris E.
1945 «Themes as dynamic forces in culture», *American Journal of Sociology*, I, 1, p. 198.
1946 «An application of the theory of themes in culture», *Journal of the Washington Accademy of Sciences* (Washington), 36, pp. 137-166.
ORTNER, Sherry B.
1975 «God's Bodies, God's Food. A Symbolic Analysis of a Sherpa Ritual», en Willis (ed.), pp. 133-169.
1979 «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?», en Rohrlich-Leavitt, Sykes y Weatherford (comps.), pp. 109-131.
OSBORN, Frederick
1968 *The Future of Human Heredity*, Nueva York, Weybright & Talley.
OTTENBERG, Simon
1988 «Oedipus, Gender and Social Solidarity», *Ethos*, 16, 3, pp. 326-352.
PADDOCK, John
1976 «Pueblos antiviolentos. Notas sobre un estado de salud social», en Genovés y Passy, pp. 85-105.
PARKER, Seymour
1979 «Critical Comment to Eysenck», *The Journal of Psychological Anthropology*, 2, 1, pp. 128-130.
PARSONS, Talcott y WHITE, Winston
1961 «The Link between Character and Society», en Lipset y Lowenthal (eds.), pp. 89-135.
PAYNE HATCHER, Evelyn
1974 *Visual Metaphors. A Formal Analysis of Navajo Art*, introducción de Anthony F.C. Wallace, monografía 38, de *The American Ethnological Society*, St. Paul, West Publishing.

Digitalizado com CamScanner

PHILLIPS, Herbert P.
1965 *Thai peasant personality*, Berkeley/Los Ángeles, University Press.
PENDE, Nicola *et al.*
1947 *Tratado de biotipología humana*, Barcelona.
PENROSE, L.S.
1944 «Heredity», en Hunt (ed.), pp. 505-525.
PIOTROWSKI, Zygmunt
1957 *Perceptanalysis*, Nueva York, The MacMillan.
PRICE-WILLIAMS, Douglass
1978 «Cognition: Anthropological and Psychological Nexus», en Spindler (ed.), pp. 586-611.
RADCLIFFE-BROWN, A.R.
1952 *Structure and function in primitive society*, Glencoe (LL), The Free Press.
REDFIELD, Robert
1947 «The Folk Society», *The American Journal of Sociology* (Chicago), 52, pp. 293-308.
RIESMAN, David, GLAZER, Nathan y DENNY, Reuel
1953 *The Lonely Crowd*, Nueva York, Doubleday.
1961 «The lonely Crowd. A reconsideration in 1960», en Lipset y Lowenthal (eds.), pp. 419-458.
ROCKWOOD, K. Florence
1953 «Dominant and Variant Value Orientations», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 342-357.
ROEBUCK, Jr., KROEMER, K.H.E. y THOMPSOM, W.G.
1975 *Engineering Anthropometry Methods*, Nueva York, John Wiley & Sons.
ROHEIM, Geza
1932 «Psychoanalysis of Primitive Cultural Types», *International Journal of Psychoanalysis*, XIII, p. 1.224.
1950 *Psychoanalysis and Anthropology*, Nueva York, International Universities Press.
ROHNER, Ronald P.
1976 «Aggression. Phylogenetic and Enculturation Perspectives», *Ethos*, 4, 1, pp. 57-72.
ROHRLICH-LEAVITT, Ruby, SYKES, Barbara y WEATHERFORD, Elizabeth
1979 «La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas», en Harris y Young (comps.), pp. 47-60.
ROSALDO, Michele Zimbalist
1979 «Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica», en Harris y Young (comps.), pp. 153-180.
ROSCH, E.
1977 «Studies in Cross-Cultural Psychology», en Warren (ed.), pp. 3-49.
ROSE, Peter I. (Ed.)
1979 *Socialization and the Life Cycle*, Nueva York, St. Martin's Press.

RUSE, Michael
1983 *Sociobiología*, Madrid, Cátedra.
SAPIR, Edward
1932 «Cultural Anthropology and Psichiatry», *Journal of abnormal and Social Psychology*, XXVII, pp. 229-242.
SARGENT, S. Stansfeld y SMITH, Marian W. (Eds.)
1949 *Culture and Personality*, Nueva York, Viking Fund.
SCHNEIDER, David M.
1953 «The social Dynamics of Physical Disability in Army Training», en Kluckhohn, Murray y Scheneider (eds.), pp. 386-397.
SCHREIDER, Eugenio
1944 *Los tipos humanos*, México, FCE.
SEGALL, Marshall H.
1979 *Cross-Cultural Psychology*, Monterrey (CA), Brooks, Cole.
SELIGMAN, C.G.
1924 «Anthropology and Psychology. A study of some Points of Contacts», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LIV, pp. 13-46.
SHARPE, Deborah T.
1975 *The Psychology of Color and Design*, Totowa (NJ), Littlefield, Adams.
SHELDON, W.H., STEVENS, S.S. y TUCKER, W.B.
1940 *The Varieties of Human Physique. An Introduction to Constitutional Psychology*, Nueva York.
SIEGEL, Bernard J.
1948 «Currents of Anthropological Theory and Value», *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque), 4, pp. 199-210.
1971 (Ed.) *Biennial Review of Anthropology*, Stanford (CAL), Stanford University Press.
SIMIC, Andrei
1983 «Machism and Cryptomatriarchy», *Ethos*, 11, 1-2, pp. 66-86.
SINGER, Milton
1961 «A Survey of Culture and Personality Theory and Research», en Kaplan (ed.), pp. 9-90.
SÓFOCLES
1959*a* *Edipo Rey. Edipo en Colono* (traducción y revisión textual de Ignacio Errandonea, S.I.), Barcelona, Alma Mater.
1959*b* *Tragedias. Antígona-Electra* (texto revisado y traducido por Ignacio Errandonea, S.I.), Barcelona, Alma Mater.
SOUTHALL, Aidan
1972 «Twinship and Symbolic Structure», en LaFontaine (ed.), pp. 73-114.
SPENGLER, Oswald
1976 *La decadencia de Occidente. Bosquejo de morfología de la historia universal*, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe.
SPINDLER, George D. (Ed.)
1978 *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press.

Digitalizado com CamScanner

SPINDLER, Louise y George
1967 «Male and Female. Adaptations in Culture Change: Menomini», en Hunt (ed.), pp. 56-78.
SPIRO, Melford E.
1961 «Social Systems, Personality and Functional Analysis», en Kaplan (ed.), pp. 93-127.
SPRADLEY, James P. (Ed.)
1972 *Culture and Cognition. Rules, Maps, and Plans*, San Francisco, Chandler.
STURTEVANT, W.C.
1974 «Studies in Ethnoscience», en Berlin y Dasen (eds.), pp. 39-59.
THOMAS, William L. Jr. (Ed.)
1955 *Yearbook of Anthropology*, Nueva York, Wenner-Gren: Foundation for Anthropological Research.
THOMSOM, William R.
1977 «Innate Factors in Human Behavior», en *Encyclopaedia Britannica*, Chicago.
TOZZER, Alfred M.
1953 «Biography and Biology», en Kluckhohn, Murray y Schneider (eds.), pp. 226-239.
TRIANDIS, Harry C., MALPASS, Roy S. y DAVIDSON, Andrew R.
1971 «Cross-cultural psychology», en Siegel (ed.), pp. 1-84.
TURNER, Victor
1980 *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI de España.
TYLOR, Edward B.
1974 *Researches into the Early History of Mankind and the Development of civilization*, Boston, Estes and Launiat.
UNDERWOOD, Frances W. y HONIGMAN, Irma
1956 «A comparison of socialization and Personality in Two simple societies», en Haring (ed.), pp. 745-766.
VELIKOVSKI, Immanuel
1960 *Oedipus and Akhnaton*, Nueva York, Doubleday, Garden City.
VV.AA.
1984 *Sobre el concepto de cultura*, Barcelona, Mitre.
WALLACE, Anthony F.C.
1961 *Culture and Personality*, Nueva York, Random House.
WARREN, Neil (Ed.)
1977 *Studies in Cross-Cultural Psychology*, vol. I, Londres, Academic Press.
WATSON, G. (Ed.)
1942 *Civilian Morale*, Boston, Houghton Mifflin.
WEBER, Max
1944 *Economía y sociedad*, 4 vols., México, FCE.
WEININGER, Otto
1985 *Sexo y carácter*, Barcelona, Península.
WHITE, Robert W. (Ed.)
1963 *The Study of Lives*, Nueva York, Atherton Press.

WHITING, Beatrice y EDWARDS, Carolyn
1974 «A Cross-Cultural Analysis of Sex Differences in the Behavior of Children Aged Three Through Eleven», en Levine (ed.), pp. 188-201.
WHITTING, John W.M y CHILD, Irvin L.
1953 *Child training and personality*, New Haven, Yale Univ. Press.
WILLIAMS, Thomas Rhys
1972 *Introduction to Socialization. Human Culture Transmitted*, Saint Louis, The C.V. Mosby.
WILLIS, Roy (Ed.)
1975 *The Interpretation of Symbolism*, Londres, Malaby Press, ASA Studies.
WILSON, Edward O.
1980 *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, Omega.
1982 *On Human Nature*, Toronto, Bantam Books.
WILSON, Monica
1972 «The Wedding Cakes. A Study of Ritual Change», en LaFontaine (ed.), pp. 187-201.
WOBER, M.
1974 «Towards an understanding of the Kiganda Concept of Intelligence», en Berry y Dasen (eds.), pp. 261-292.
WOLF, W.
1956 *Introducción a la psicopatología*, México, FCE.
WRIGHT, B. y RAINWATER, L.
1970 «The Meanings of Color», en Hogg (ed.), pp. 331-344.
YOUNG, Kimball
1952 *Personality and Problems of Adjustment*, Nueva York, Appleton-Century Crofts.

Digitalizado com CamScanner

ÍNDICE ANALÍTICO

Abstracción, 292, 294
Acción
— extrovertida, 340
— social, 69, 77, 79, 211
Actividad, 12, 80, 89, 327
Aculturación, 26, 88, 222, 259, 328
Acumulación selectiva, 268
Adaptación(es), adaptativo, 19, 22, 33, 34, 64, 76, 96, 116, 138, 152, 162, 165, 194, 202, 246, 258, 260, 261, 264, 272, 286, 288-290, 301, 302, 309, 310, 324, 338, 374, 385, 390, 399, 407, 421
— cultural, 324, 406
— de los instintos, 267
— de personalidad, 92, 94, 96, 152, 305, 373
— diferencial, 276
— fisiológica, 324
— funcional a los colores, 312
— incompleta, 259
— orgánica, 276
— psicológica, 276
— racional, 242
Adolescencia, 273, 277
Afectivo, 203
Agresión, agresivos, 50, 69, 84, 95, 259
Agresividad, 95, 97, 260, 277, 412, 413
Alfabetización, 331
Alma, 273
Altitud, 310
Ambiente, 117, 253, 256, 258
América indígena, 253
Analfabetos, 331
Androcéntrica(o), 268, 270, 271
Androcentrismo, 172, 268
Andrógenos, 274, 275
Animal totémico, 163
Anomías, 259
Anormalidad, 21, 27, 54, 203, 369, 385
Ansiedad, 42, 83, 85, 99, 191, 215, 222, 227-228, 245, 259, 298, 359, 382, 384
Antropología, 29
— Cultural, 10, 12, 13, 15, 16, 23, 34, 40, 41, 44, 47, 55, 108, 115, 119, 120, 130, 185, 194, 198, 256, 262, 350, 382, 386
— funcionalista, 24
— psicoanalítica, 173

Digitalizado com CamScanner

— psicológica, 203, 296, 368, 372, 373, 375, 382, 389, 398, 405, 407, 415, 417, 422, 424
Antropólogo, 14, 207
Antropometría, 245
Aprendizaje, 240, 261, 263, 274, 281, 283-286, 288, 330, 334
— de normas, 256
Arbitrariedad, 308
Armonía, 86
— ambiental, 312
— cromática, 333
— visual, 312
Arrepentimiento filial, 163
Asociaciones
— afectivas, 282
— inconscientes, 399
Astrología, 290
Atención visual, 312
Austeridad puritana, 345
Autoconsciencia, 55, 189, 222, 227
— *folk*, 233
Autocontrol, 352
Autoestima, 210, 220
Autonomía, 17, 18
— motora, 284
— social, 25, 289
Autoridad, 49, 99, 134, 338
— cultural, 300, 305
Autoritario, autoritarismo, 217, 242

Bandera(s), 345
— blanca, 317
— nacionales, 345
Bien limitado, 51
Biodinámica, 258
Biografía, 16, 126, 134, 205
Biología, biologismo, 262
Biotipo(s), 205, 246, 252
Biotipología, 243, 245, 246, 249, 251
Brutalidad del hombre, 275
Burla, 223, 225

Cambio(s), 93, 98, 99, 118, 264
— culturales, 180, 311, 420, 421
— histórico, 317
Campo cognitivo, 299
Cansancio psíquico, 229
— y muscular, 312
Carácter(es), 78, 136, 238, 245, 254
— armónico, 241, 242
— competitivo, 272
— complejo, 241
— cultural, 70, 74, 76, 101, 128
— fatalista, 168
— individual, 24, 62, 70, 71, 78, 102, 120, 241
— innatos, 257
— melódico, 241, 242
— moral, 209
— nacional, 127-136, 143, 150, 158, 160, 186, 187, 351, 385
— rítmico, 241
— social, 15, 16, 19, 20, 22, 24, 29-31, 33, 34, 37, 53, 59, 70, 71, 75, 76, 79, 82, 93, 96, 98, 99, 102, 136-141, 143, 147, 150, 152, 161, 181, 185, 206, 207, 210, 228-232, 240, 252, 254, 271, 290, 296, 300, 316, 338, 355, 366, 370, 385, 394, 398, 416, 421
Caracterología(s), 243
— biotipológica, 240, 419
Castigo, 225, 228
— físico, 220
Castración, 164, 276
Catarsis, 63, 96, 162, 383
Categoría(s)
— clasificatorias, 302, 305
— cognitiva, 282
— culturales, 281, 282
— emocional, 341
— fenomenológicas, 288
— mentales, 319
— primarias, 320
— psicológicas, 349
— superorgánica, 281
— visuales, 328
Caza, cazador, 267, 268
Cerebro, 72, 274, 395
Chinchero, 276

Ciclo vital, 25, 36, 127, 201, 255, 393, 397, 421
Ciencias culturales, 262
Clase(s), 315
— altas, 327
— cultas, 316, 318
— de afectos, 297
— política, 228
— social, 24, 42, 81, 96, 147, 157, 159, 372, 378
Clasificación cultural, 322
Climatología, 250
Cognición(es), 23, 31, 205, 285, 287, 289-292, 297, 302, 385, 389, 392, 393, 397, 403
— memorizada, 319
— y personalidad, 283
Cognitivo(a), 203, 286, 287, 293, 297
Color(es), 279, 300, 303-309, 313, 314, 317, 322, 324, 326, 330, 333, 349, 351, 353, 358
— acromáticos, 326
— amarillo, 301, 303, 306, 313, 314, 318-320, 322, 326, 331-333, 335, 336, 338, 341, 345-347, 349, 351, 353-355, 357
— anaranjado, 333
— asimilistas, 314
— azul, 301, 303, 306, 309, 312, 314, 318-322, 325-327, 331-333, 336, 338, 344-346, 352-357
— — intenso, 315
— — saturado, 339
— básicos, 313, 328
— blanco, 308, 312, 314, 315, 318-321, 326, 331, 338, 342-344, 346, 347, 349, 354, 357
— brillantes, 316, 337
— cálidos, 303, 314, 318, 332, 333, 351-353, 355, 357, 358
— chillones, 327
— claros, 317, 335, 339
—, concepto de, 325
— cultural, 314, 316
— de los grupos primitivos, 341
— deslumbrantes, 339
— duro, 306
— ecológicos, 356
— en espacios cerrados, 312
— fáusticos, 344
— focales, 304, 317-321, 327, 328, 330, 339, 344, 345, 348
— fríos, 303, 316, 318, 327, 330, 332, 333, 339, 340, 353, 355, 358
— fuertes, 338
— gris(es), 316, 319, 326, 328, 332, 345-347, 355, 360
— — azulados, 335
— índigo, 319
—, influencia del, 305
— jóvenes, 338
— moreno, 326, 330, 346
— naranja, 314, 319, 326, 332, 333, 335, 336, 345, 351, 357, 360
— negro, 314-316, 318-321, 326, 328, 330, 336, 338, 342, 343, 345, 346, 354, 355, 358, 359
— opaco, 313
— oscuros, 317, 336, 359, 360
— pacífico, 306
— pálidos, 316, 330
— pardo, 338, 347, 354, 355
— perturbador, 340
— primarios, 319, 322, 346
— primordiales, 330
— puros, 335
— púrpura, 326, 340, 346, 354
— rojo, 303, 306, 313, 314, 316, 318-322, 325-327, 330, 332, 333, 336, 338-340, 344-346, 351, 353-355, 357
— rosa, 326, 327, 351
— rosados y pasteles, 316
— saturados, 316, 318
— semiótico de la naturaleza, 336
— turbios, 314
— verde, 301, 303, 309, 314, 318-320, 322, 325-327, 331-333, 336, 344-346, 352-357
— — jade, 328
— — mar, 328

Digitalizado com CamScanner

— — oliva, 338
— violeta, 319, 327, 333, 345, 347
— y delincuencia, 358
— y forma, 332, 352
Coloración, 302
Comparación psicográfica, 201
Competición, 101
— adaptativa, 264
— social, 226
Complejo de Edipo, 39, 40, 44, 111, 161-174, 303, 370, 376, 413
— de Electra, 171, 172
Complementariedad, 271, 272
Componentes, 117, 359
Comportamiento(s), 70, 255, 263, 283-285, 291, 408
— de poder, 273
— étnicos, 199
— holístico, 424
— homosexual, 224
— masculino, 275
— simbólico, 425
Comunión cultural, 233
Concentración
— mental, 339
— óptica, 314
Concepción, 130
— gestáltica, 294
— holística, 21
Condición(es), 103, 138, 276, 402
Condicionamientos, 206, 390
Conducta
— de estatus, 78
— neurótica, 86
Conductismo, 296
Configuración, 15, 192, 365, 395
— de personalidad, 121
— psicológica, 252
Conflicto, 32, 33, 44, 48, 49, 62, 68, 84-86, 97, 103, 140, 213, 385, 424
— edipiano, 165, 169
— ético, 165
— moral, 166
Connotación(es), 301, 334
— cromáticas, 315, 334, 348
— de los colores, 339
— emocional, 210
— fisiológica, 347
— lingüística, 294
— semánticas, 347
Conocimiento(s), 185, 282-287, 289, 293, 422
— abstracto, 294
— aplicado, 287
— lingüístico, 285
Consciencia, 18, 42, 43, 47, 49, 254, 299, 306, 389, 394, 397, 410, 423
— crítica, 172, 210
— de culpa, 68, 225, 227
— étnica, 202
— histórica, 13, 233
— moral, 226, 404
— social, 205, 269
Consciente, 46, 168-170, 206, 387, 389, 390, 403, 414, 424
Consenso *folk*, 234
Constitución(es), 197, 202, 245, 251, 254, 394
— anatómica, 240
— hereditaria, 240
— orgánica, 260
Construcción(es)
— cognitiva, 293
— ideológica, 272
— mentales, 205
Contenidos, 398
Contexto, 425
— cultural, 17, 21, 213, 215, 283
— etnográfico, 207
Contradicción, 49, 87
— social, 78, 83-84
Control, 75
— emocional, 352
— social, 48, 49, 51, 68, 69, 76, 93, 95, 96, 99, 210, 220, 221, 223, 227, 228
Cooperación social, 67
Cópula primitiva, 276
Correlaciones, 361, 416
Criterios, 135, 143, 203
— raciales, 248

Cualidades, 416
— adaptativas, 31
— constitucionales, 246
— culturales, 20
— de personalidad, 190, 275
— diferenciadas, 270
— étnicas, 207
— plásticas, 308
— psicológicas, 202
Culpa (culpabilidad), 220, 224, 225, 227, 229
Culto al padre, 163
Cultura(s), 14, 19, 24, 26, 45, 64-66, 80, 87, 88, 91, 106, 113, 133, 143, 186, 208, 210, 211, 257, 264, 286, 384, 387, 419
— ágrafas, 408
—, concepto de, 20
—, distribución de la, 36
— *folk*, 232
—, formas de, 282
— funcionaria, 316
— interiorizada, 286
— nacional, 81, 132, 155, 159, 186
— semántica, 344
— urbanoindustrial, 77
— y Personalidad, 9-38, 207
Culturalismo, 16, 262, 405

Darwinismo, 230, 399, 415
Defecto(s), 100
— acumulativo, 270, 272
— histórico, 271
Definición visual, 353
Dependencia, 289, 391
Deporte, 260
Desadaptación, 32
Desarrollo(s), 43
— cognitivo, 295, 328
— intelectual, 271
— neurótico, 101, 357
— ontogénico y biológico, 352
— orgánico, 264
— primario, 274
— psíquico, 290
— tecnológico, 371
Desnudez, 222
Desplazamientos psíquicos, 174
Destino, 168, 170, 278
Determinismo, 371, 405
— biológico, 256, 262
— fisiológico, 240
Diacronía, 25, 361
Diagnóstico émico, 368
Dialéctica, 17, 21, 404, 416
— evolutiva, 263
— ideológica, 235
Diferencia(s), diferenciación, 44, 111, 118, 266
— cognitiva, 305
— cultural, 267, 305
— de personalidad, 74, 118, 175, 243, 390
— fisiológica, 270, 272, 309
— innatas, 111, 268
— psicológica, 270
— sexual, 266, 267, 275, 348
Dilatación, 264
Dimensión, 20, 21, 50, 225
Dinámica de la personalidad, 152, 159, 251, 401
Dirección evolutiva, 328
Diseños geométricos, 311
Diversidad, 161, 352, 402
División del trabajo, 270, 275, 291
— primaria, 266
— sexual, 36, 262, 266-270
— social, 36, 67, 81, 91, 190
— técnica, 291
Dominación, 267
Dominancia del color, 332
Dramatización, 301
Dualidades, 344

Ecológico, 264
Edad, 352
— social, 289
Educación, 256
— de clase, 348
— formal, 30, 334
— infantil, 296
Efecto(s)
— químico, 304
— psicológicos del color, 334

Digitalizado com CamScanner

Eficacia, 269
— funcional, 37, 151
Ego, 18, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 31, 32, 36, 37, 43, 48, 51, 53, 83, 122, 190, 191, 197, 213, 215-217, 226, 228, 230, 358, 360, 368, 375, 383, 400, 407, 410, 412, 420
— o sector consciente, 203
Eidos, 34, 37, 47, 52, 53, 58, 287, 293, 334, 366, 372
El Otro, 276
Elegancia, 339
Elites sociales, 348
Ello, 358
— y del Yo, demandas del, 360
Embarazo, 273, 278
Émico, 185, 206, 364, 372, 396
Emoción(es), 209, 336
— óptica, 304
— subterráneas, 355
Emocional, 272, 283
Emocionalidad, 344, 389
— impulsiva, 352
Empirismo, 11, 350
Endocrinología, 239
Enfermedades, enfermos
— mentales, 54, 95, 98, 102, 357, 381, 383
— psicosomáticas, 253
Enfoque, 58, 72, 98, 119, 184, 207
— antropológico, 52, 98, 283
— cultural y relativista, 146
— psicoétnico, 189, 192, 203, 207
Entrenamiento cognitivo, 307, 333
Entropía, 27, 28, 87, 400
Equipamiento biológico, 309
Escolarización, 331
Especialización, 80, 148, 267, 268, 291, 418
Espectro, 118, 313, 324, 330
Esperanza, 170
Espiral, 263, 264
Esquizofrenia, 99, 253, 358, 382
Estabilidad, 152
— de la cultura, 25, 33, 156
— nerviosa, 312
Estadio primario, 287
Estados
— anímicos, 337
— de latencia, 41
Estatus, 24, 26, 50, 64, 72, 75, 79, 81, 82, 89, 94, 101, 102, 140, 144, 146-148, 154, 155, 160, 191, 201, 208, 216, 290, 316
— adscrito, 141, 152, 275
—, lucha por el, 358
— ocupacional, 232
— situacional, 77, 142, 212
Estereotipos, 180, 181, 204, 220, 232, 233
Estética, 306
—, pureza, 349
Estilo, 203, 287
— cultural, 204, 252, 284, 292
— de vida, 130, 188, 189
— femenino, 278
Estimulación interior, 356
Estrategias de subsistencia, 268
Estratificación, 17, 143
Estrógenos, 274, 275
Estructura, 38, 41, 92, 110, 400
— cognitiva, 320
— cromática, 347
— de personalidad, 23-26, 31, 34, 35, 54, 56, 57, 69, 70, 85, 88, 118, 129, 143, 144, 146, 160, 208, 212, 217, 219, 240, 241, 262, 265, 284, 286, 287, 291, 292, 295, 296, 300, 317, 349, 372, 391, 401, 404, 405, 408, 409, 411, 413, 421
— — básica, 119-127, 161
— del comportamiento social, 22
— mental, 14, 411
— psicológica, 128, 192, 251, 265, 373, 374, 400
— social, 18, 21, 26, 30-34, 49, 53, 75, 81, 82, 92, 107, 117, 139, 147, 149, 150, 161, 188, 190, 201, 207, 217, 266, 282, 291, 360, 390, 395, 418
— visual, 323
Estructuralismo, 25

Ethos, 19, 20, 37, 53, 199, 204, 240, 251, 252, 254, 287, 288, 293, 334
Ética de orientación, 73, 75-78, 94, 95
Etnia, etnicidad, 186, 193, 229
Etnociencia, 287, 288, 293, 324
Etnoformas, etnomorfismo, 206
Etnografía, 39, 200, 417
— comparada, 365
Etnología, etnológico, 15, 178, 184, 185, 381
Etnopsicología, 177, 181, 184-193, 195, 196, 198, 201, 204-206, 208, 213, 216, 218, 228, 230
Etología, 397
Evolución (evolucionismo), 261, 268, 399
— continua, 246
— cultural, 35, 266, 269, 304, 324, 352, 398-404
— humana, 265
— social, 328
Excitación de los sentidos, 339
Exhibicionismo, 221
Éxito, 82, 101, 229
Exogamia, 161-164
Exógeno, 238
Experiencia, 43, 66, 72, 116, 410
— accidental, 294
— ambiental, 312
— clasificatoria, 321, 325
— cognitiva, 284, 406
— conceptualizada, 307
— cultural, 351
— de los colores, 334
— fisiológica, 317
— infantil, 331
— lumínica, 304
— mental, 299
— onírica, 359
— ontogénica, 380
— óptica, 317, 350, 352
— sensual, 314
— visual, 302, 312, 321
Exteriorización emocional, 354
Extroversión, 162, 245, 250
Extrovertido(a)(s), 244, 297, 351, 354, 359

Factor(es), 369
— adquiridos, 241
— ambientales, 245, 255
— culturales, 72, 151, 317
— de ansiedad, 97, 101
— de tensión, 85
— externos, 242
— fisiológicos, 278
— genéticos, 255
Fantasías, 164
— sexuales, 173
Fase lactante, 258
Fatalismo psicológico, 194
Femenino (feminidad), 266, 269-272, 277
Fenómenos
— afectivos, 203
— ópticos, 352
Fijación de personalidad, 322
Filogenia, 194, 282, 380
Filosofía social, 287
Finalidad, 300
Física óptica, 307
Fisiología, 237, 241, 246, 248, 255, 273
— ocular, 324
Flexibilidad adaptativa, 276, 279
Fobias, 259
Fondos azules, 315
Forma(s), 58, 111, 329, 331, 374
— anatómica, 278
— cognitiva, 296, 297, 371, 407
— culturales, 30, 130, 131, 182, 202, 208, 387, 404, 415
— de conocimiento, 197, 296
— de identidad, 307
— de personalidad, 21, 37, 181, 240, 415
— ecológica, 313
— mental, 240, 251
— morales, 210
— proyectiva, 300
— psicológica, 35, 396, 400, 405, 412

Digitalizado com CamScanner

— visual completa, 350
Formación(es), 392
— culturales, 260, 262
— de la personalidad, 115, 261, 283, 288, 381, 386, 393, 419
— ideológicas, 275
— inconsciente, 322
— psicológicas, 181, 185, 250, 262
— psíquica, 286
Formalismo
— cognitivo, 293
— estructural, 18, 28, 387
Formato
— constitucional, 240
— orgánico, 240
Formulación semántica, 349
Fracaso, 18, 22, 82, 86, 228
Frenología, 250
Fuentes, 192
— de conflicto, 97, 101, 191
— del psiquismo, 54, 206
Función(es), 33, 75, 118, 146, 423
— androgínica, 268
— cognitivas, 283, 293
— culturales, 33, 132, 324, 376
— de un objeto, 331
— fisiológicas, 278
— lingüística, 293
— mentales, 238, 323
— orgánicas, 323
— psicológicas, 199
— sensoriales, 252
— sociales, 132, 139, 154
Funcionalidad sexuada, 271
Fusión perceptual, 301

Gamas cromáticas, 311
Genética, 260, 380, 381
Genitales, 220-223
Genoma, 256
Gestalt, 294, 296, 304, 350, 361
Gestáltica, 300
Glándulas endocrinas, 239, 243
Gobierno de las emociones, 317
Gregarismo, 259
Grupo(s), 68, 94, 156, 176
— étnico(s), 46, 185, 187, 188, 191, 196, 198-200, 208, 217-219
— sanguíneo, 241, 242

Habilidad verbal, 279, 333
Hembra, 276
Herencia, 245, 253, 255-257
— fisiológica, 254
— genética, 251, 301
Hipótesis, 310, 423
Historia, 20, 22, 25, 313, 373, 397, 402, 423
Holismo, 377, 379, 417
— antropológico, 371
— cultural, 377
— etnográfico, 27, 196
— psicológico, 196, 205
Hombre(s), 267-269, 271-273, 275-279, 296, 332, 359
Homeóstasis, 274
Horda primitiva, 162
Hormonas, 273-275
Humanismo, 363

Idea(s), 205
— de culpa, 235
— de diferenciación, 316
— de totalidad, 350
— etiológica, 361
Ideales, 46, 296
Identidad, 274, 315, 324
— congénita, 238
— cultural, 197, 254, 287
— de género, 274
— del poder, 316
— étnica, 196
— externa, 344
— fisiológica, 270
— *folk*, 192, 229, 232
— psíquica, 196
— sexuada, 275
Identificación, 83, 91, 102
— de formas, 333
— de personalidad, 338
Ideología, 35, 65, 91, 268
— cultural, 265-266
— de la magnificación, 268
— dirigente, 29
— masculina, 269
Igualdad cultural, 233
Ilusión(es)
— de conexión vertical/horizontal, 311
— óptica, 310, 311
Impresión visual, 313, 318
Incesto, 162-164, 166, 168, 170, 172-174, 210, 221
Inconsciente, 54, 112, 127, 163, 164, 166, 169, 172, 173, 303, 350, 389, 403, 413
Individualidad, individualismo, 98, 245, 251, 353
Infancia, 43, 289
Inferioridad racional, 294
Influencia(s)
— ambiental, 246, 259
— cognitivas, 298, 301
— cultural, 199, 246, 254, 310, 345
— hereditaria, 252
— psíquica, 269
— simbólica, 344
Información, 299, 386
Ingenuidad moral, 226
Inhibición, 250, 288
Innato(a)(s), 241, 244, 251, 256, 277
Inocencia, 170
Inseguridad, 84, 97, 261
Instinto(s), 19, 125, 163, 164, 240, 282, 360
Instituciones, 123, 131, 159, 160
— primarias, 122, 123, 127
— secundarias, 122, 123
Integración, 17, 26-28, 31, 63, 72, 78, 86-90, 97, 132, 219, 223, 328, 367, 383, 410, 414, 417
— cultural, 26, 88, 103, 131, 191, 212, 277
— de la personalidad, 27, 33, 72, 363
—, grado de, 69, 73, 100, 355, 416
— social, 26, 49, 63, 88, 92, 93, 398
Inteligencia, 83, 254, 257, 260, 265, 269, 272, 275, 279, 284, 288, 290, 291, 380
— adaptativa, 286
— natural, 257
— selectiva, 254
Intensidad sensual, 336
Interaccionismo simbólico, 407-412
Internalización psicológica, 337
Introversión, 192, 250, 353, 354
Introvertida(o)(s), 244, 297, 352, 357, 359
Intuición, 272
Irracionalidad, 353, 411

Juicio
— de valor, 209
— estético, 360
— moral, 220

Lenguaje, 284-287, 368
— connotativo, 286
— interno, 303
Leyes culturales, 271
Liberación filial, 162
Libido, 172, 245
Límites morales, 210
Líneas rectas, 311
Lucha
— interespecífica, 269
— social, 260

Macho, 276, 277
Madre(s) (maternidad), 164, 171-173, 174, 258, 273, 277
Madurez
— mental, 43
— orgánica, 333
Magnificación ritual, 269
Manifestación expresiva, 361
Manipulaciones tecnológicas, 258
Maquillaje, 348
Masculino, 266, 270-272, 277, 278
Matricidio, 171
Matrimonio exógamo, 162
Mediación, 252, 315
— cultural, 252
— estructurante, 252
— instrumental, 269

Digitalizado com CamScanner

Medicina, 246, 384
Mediterránidos, 194
Mellizo(s), 253-255
Memoria
— clasificatoria, 313
— histórica, 264
Menopausia, 273
Mensaje estético, 338
Menstruación, 273
Mercado de trabajo, 232
Meta(s) de finalidad, 17, 23, 30, 46, 68, 73, 75, 76, 78, 81-86, 89, 92, 94, 95, 98, 100, 101, 103, 133, 189, 202, 210, 213, 229-231, 251, 265, 296, 404, 416
Metabolismo basal, 279
Metáfora, 306
Método(s), 36, 107, 417
— analítico, 16, 151
— de la red social, 29
— de reducción, 29
— de socialización, 27
— estadístico, 207, 379, 415, 417, 421
— estructural-funcional, 141, 153, 419
— etnográfico, 188, 194
— etnopsicológico, 188, 219
— genético, 16
— histórico-literario, 180
— holístico, 377
Miedo, 245, 359
Moda, 338
Modelo(s), 51, 73, 95, 128, 130, 166, 179, 185, 288
— cultural, 39, 40, 45-48, 51-54, 56, 59, 68, 70, 74-77, 91, 117, 129, 130, 133, 134, 136, 150, 155-156, 160, 161, 178, 180, 183, 185, 187, 188, 207, 212-215, 218, 220
— de acción, 64, 65, 74, 78, 154
— etnográfico, 11, 15, 16, 21, 26, 30, 34, 46, 51-54, 59, 179, 196, 200, 252, 285, 377, 379, 385, 397
— holístico, 207, 379, 423
— social, 61, 153
Modos, 295, 388
Mónada étnica, 198
Morfología, 72, 246
Mortalidad, 279
Motivación(es), 145, 258
Movilidad, 18, 78, 88
— moral, 231
— social, 24, 33, 92-98
Mujer(es), 49, 221, 267-269, 271-273, 275, 277, 278, 296, 332, 349, 359
Música, 242
Mutación visual, 315

Naturaleza, 116, 126, 282, 301, 302, 311, 318
Necesidades fisiológicas, 112, 263
Neurosis, 18, 20, 23, 42, 54, 83, 85, 86, 94, 95, 97, 99, 101, 158, 164, 228, 239, 258, 370
Neurótico, neurotismo, 245
Niño(a)(s), 267, 277, 329-332, 340, 356
— anormales, 357
— escolarizados, 331
Noción
— de culpa, 228
— de universalidad, 318
Nórdicos, 194
Normalidad, 31, 53, 63, 202, 365, 369, 384, 407, 409, 417
Normas, 20, 233
— culturales, 235, 250
— éticas, 220
— morales, 76, 170
Nutrición, 256

Obediencia, 225
Obligaciones de parentesco, 267
Occidente, 273, 278
Ontogenia, ontogénico, 87, 173, 194, 289, 290, 297, 322, 351
Orden, 43, 348
Orgánico, 12, 14, 19, 38, 203, 206, 256, 291, 388, 403

Organización, 212, 293, 409
— cognitiva, 285, 307, 408-410
— mental, 282, 374, 383
— psíquica, 137, 143, 187, 207, 283, 289, 411
— social, 65, 150, 151
Orientación, 46, 74, 98, 351, 391
— adaptativa, 289
— — y selectiva, 348
— de personalidad, 86, 182, 188, 190, 191, 193, 208, 212, 380
Origen
— de la moral, 161
— subconsciente, 322
Oro, 346
—, emoción del, 347

Padre, 162, 164, 168, 170-174
Parentesco, 174
Parricidio, 162, 163, 166-168, 170
Particularidad de clase, 316
Particularismo etnográfico, 185, 196
Paso de lo afectivo a lo intelectual, 333
Patología social, 99, 231
Patrimonio psíquico, 317
Pautas mentales, 260
Pecado, 162, 166, 168, 170, 221
Pensamiento, 111, 283, 286, 288
Pensar, 284, 287
Percepción(es), 51, 283, 292, 295, 296, 298-304, 306, 307, 310, 311, 313, 315, 317, 327, 336, 344, 348, 351
— cromática, 325, 334
— de colores, 304, 312, 324, 332
— — homogéneos, 312
— del azul, 309
— del color, 335
— emocional, 307
— especializada, 298
— fisiológica, 303, 317, 351
— — natural, 304
— ilusoria, 310
— óptica, 317, 331
— primaria, 319
— semántica, 320
— sensorial, 327
— universal, 318
— visual(es), 308, 311, 313, 316, 323, 326, 328, 329, 338, 352
— — primarias, 332
Personalidad, 25, 28, 69, 72, 108, 130, 132, 140, 149, 151, 155, 175, 193, 210, 251, 252, 257, 260, 261, 265, 276, 283, 286-290, 292, 293, 295-297, 299, 302, 306, 316, 322, 350, 351, 418
— adulta, 296, 398
— altruista, 226
— básica, 74, 121, 123, 124, 126, 156, 202, 216, 407
—, combinaciones de, 337
—, criterio de, 351
— de mercado, 230
— de (rol)-estatus, 141-157
— eficiente, 97
—, estructural-funcional de, 145, 156
— étnica, 201, 205, 207, 230-233
—, fases históricas de la, 352
— individual, 110
— interior, 355
— intuitiva, 359
—, matices de, 350
— modal, 44, 157-161, 207, 231
—, modelos de, 54, 149, 366, 386
—, problemas de, 78
— racial, 194
—, realización de, 18, 413
—, significantes de, 339
— social, 23
Perspectiva, 188, 364, 370
— emocional, 356
— naturalista, 197
Pigmentación, 302
— óptica, 309
Pigmento(s) ocular(es), 309, 310
Pinturas infantiles, 333
Placer sensual elegante, 337
Poder, 17, 268
Polarizaciones ideológicas, 270-271

Digitalizado com CamScanner

Potlatch, 296
Pragmatismo, 353
Praxis relativista, 230
Predominio de la forma sobre el color, 333
Preferencias cromáticas, 348
Presión selectiva, 324
Primates, 162
Primordial, 172
Problemas, 155, 274
Proceso(s), 373, 376, 410
— adaptativo, 257, 260, 333
— cognitivo, 281, 285, 288, 318, 332, 352, 361, 406
— culturales, 73, 108, 114, 255, 288, 379
— de aprendizaje, 332
— de identificación, 292
— de personalidad, 61, 115, 117, 124, 145, 296
— de socialización, 27, 73, 105, 125, 130-133, 142, 155, 175, 185, 219, 220, 268, 394
— disimilador, 314
— factorial, 266
— formativo, 361, 424
— funcionales primarios, 314
— histórico, 21, 25, 113
— lógicos, 294
— neurótico, 173
— trófico, 324
Producto, 410
— cultural, 299
— psicológico, 31, 131
Protector, 267
Proveedores, 267
Proyección(es), 189, 269
— cromáticas, 349
— de personalidad, 150, 163, 191, 357, 360
— psicológicas, 351
— simbólicas, 351
Psicoanálisis, 16, 46, 55, 62, 108, 126, 153, 203, 303, 391
— freudiano, 40, 44
— ortodoxo, 364
Psicodinámica, 73, 121
Psicografía étnica, 200
Psicohistoria, 204
Psicología, 246, 272, 374
— cultural, 34, 199
— de las Poblaciones, 414
— étnica, 180, 184, 195, 198, 199, 204
— femenina, primera, 269
— humana, 17
— panhumana, 364
— profunda, 10, 11, 16, 40, 149, 154
— racial, 193, 194, 197
— universal, 303
Psicopatologías, 228
Psicosis, 259, 382
Psicotismo, 245
Psiquiatría, 153, 246
Psíquico, 206
Psiquismo, 14, 15, 229, 282, 318, 410
Pubertad, 279
Pudor, 221, 224
Pueblos
— ágrafos, 294, 295
— primitivos, 42, 108, 112, 220, 326, 330

Racionalidad(es) (racional), 164, 172, 272, 289-296, 411
— activa, 291
— androcéntrica, 173
— clasificatoria, 322
— europea, 295
Racionalización, 42, 268, 331, 340
Rasgos de personalidad, 277
Raza, 193, 197
Razón, 388
— adulta, 287, 289
— infantil, 287, 289
Reacción(es), 220, 306
— afectivas, 298
— a los colores, 352
— de personalidad, 122, 220, 304
— emocionales, 290
— fisiológica, 305
— individuales, 351

— orgánica, 283, 285, 293
— psicológicas, 361
— psicóticas, 357
— químicas, 282
Realidad, 19, 20, 25, 51, 59, 286, 374, 406
Realismo adaptativo, 291
Recuperación espiritual del padre, 163
Recursos, 405
— emocionales, 316
— mentales, 284
— psíquicos, 206
Redes cognitivas, 283
Reflejo emocional, 307
Reflexión introvertida, 340
Relación(es)
— adaptativas, 272
— dialéctica(s), 264
— edipiana, 174
— factoriales, 251
— genéticas, 254
— interpersonales, 65, 66, 77, 78, 81, 413
— semióticas, 347
Relativismo (relatividad), 40, 110
— adaptativo, 325
— cultural, 67, 111, 157, 162, 194, 256, 261, 328, 363-370, 372
Representación(es), 372, 388
— estéticas, 316
— semántica, 329
Represión(es), 32, 95, 96, 164, 165, 221, 225
— del incesto, 222
Responsabilidad moral, 229, 234-235
Respuesta, 307, 396
Rigidez moral, 230
Rol(es), 81, 140, 141, 143-149, 151-155, 175, 190, 217, 386, 387, 389
— específico, 202
— sexuado, 274
— y estatus, 200, 205, 282, 290
Rol-estatus, 17, 22, 28, 37, 53, 150, 175, 257, 266, 271, 421
—, sistema de, 30, 31, 189, 190, 217, 218, 390, 395
Rorscharch, 39, 58, 126, 355

Salud mental, 63, 86, 89, 91, 98-104, 228, 383, 384, 422
Satisfacción, 85
Saturación cromática, 360
Segmentación, segmentos, 163, 378
Selección intraespecífica, 269
Sello cultural, 296
Semántica, 287, 299
Semiótica, 316, 339, 348
— de los colores, 338
— de la personalidad, 338
Sensación(es)
— cálida, 335
— fisiológicas, 315
Sensibilidad, 348
— al color azul, 309
— emocional, 332
— musical, 241
— óptica, 311
— psicológica, 348
— receptiva, 274
— visual, 310
Sensibilización sexuada, 349
Sensualidad, 303, 335, 338, 359
— primaria, 295
Sentido, 203, 384
— de realidad, 90, 269
— práctico, 330
Sentimiento(s), 299
— de culpa, 221
— de fracaso, 226
— de inferioridad, 245
— de pudor, 221
— de vergüenza, 116, 221, 226, 228, 231, 235
Señal de diferenciación, 316
Severidad del poder, 315
Sexo(s), 261-263, 266, 268, 270-274, 276, 278, 279, 332
Sexualidad, 245, 259, 339
— femenina, 172
Siblings, 253

Digitalizado com CamScanner

Significación(es)
— funcional, 333
— mentales, 352
Significados metafóricos, 334
Signo, 307, 336
Simbolismo, 10, 23, 174, 350
— connotativo, 346
Símbolos, 20, 308, 396
— cromáticos, 315
— profiláctico, 342
Simplicidad existencial, 316
Simplificación, 205
— psíquica, 350
Sincretismo(s), 37, 304, 320, 349
Síndrome cálido, 314
Sinestesia, 306
Sistema(s), 123, 124, 151, 191, 212
— abstracto, 294
— adaptativos, 37, 93
— cognitivos, 295, 323
— cultural, 22, 25, 30, 33, 37, 49, 203, 207, 208, 212, 213, 217, 249, 255, 257, 270, 274, 275, 301, 313, 323, 339, 349, 366, 383, 388, 403, 416
— de acción, 125-126
— de cognición, 318, 371, 404
— de conocimiento, 281
— de consciencia, 197
— de información, 257
— de mercado, 231
— de pensar, 292
— de personalidad, 23, 24, 30, 117, 169, 191, 253, 282, 285, 296, 300, 388
— de seguridad, 290
— de valores, 185, 187-189, 191, 208, 209, 211-219
— genético, 253
— nervioso, 72, 253, 298, 306
— neurovegetativo, 239
— moral, 169
— proyectivos, 121, 122, 139
— psíquico, 295, 400, 403
— simbólico, 307
— social, 118, 152, 160, 161, 211, 290, 383
Situación(es), 33, 55, 77, 217, 425
Sociabilidad
— adaptable, 244
— acentuada, 250
Socialización, 43, 47-48, 74, 91, 93, 102, 163, 193, 202, 207, 215, 223, 230, 238, 255, 262, 263, 277, 281, 283, 330, 331, 333, 351, 352, 391, 413
— ambiental, 334
— cognitiva, 361
— cultural, 240, 324
—, diferencias de, 74
— infantil, 20, 112, 119, 122, 124, 125, 127, 129, 131, 138, 139, 143, 156, 159, 228, 296, 365, 375, 392, 413, 414
Sociedad(es), 110, 136, 156, 417
— carpinterizadas, 311
— complejas, 30, 142, 143, 149, 188, 379, 421
— industriales, 28, 138, 149, 301
— matrilineales, 165, 173
— nacional, 129, 130, 135
— patriarcal, 165
— primitivas, 28, 33, 52, 77, 87, 88, 118, 177, 255, 271, 393
— subdesarrolladas, 95
— urbano-industrial, 80, 110, 118, 134, 141, 149, 186
Subconsciente, 41-44, 50, 54, 56, 59, 164, 171, 173, 174, 203, 206, 235, 322, 350, 356, 389, 409, 410, 414, 423-425
— mitologizado, 343
Sublimación
— emocional, 355
— ideológica, 268
Subsistencia, 269
— primaria, 324
Sueño, 358
Sugestión psicológica, 339
Suicidio, 225
Superego, 225, 228, 230, 360
Superorgánico(a)(s), 12-14, 19, 21, 38, 196, 203, 211, 240, 241, 251, 252, 256, 282, 283, 285, 286, 318, 322, 388, 400-403, 405, 411
Superyo, 275

Taxonomías antropológicas, 205
Técnica(s), tecnología, 15, 45, 56, 101, 132, 403
— adaptativas, 116, 117, 122
— de observación, 16
— profundas, 119
— psicoanalíticas, 119
Temperamento(s), 202, 205, 237-239, 241-243, 245, 251, 254, 259, 260, 291, 300, 322
Tendencias, 418
— de comportamiento, 358
— destructivas, 275
Tensión(es), 83, 84, 95, 103, 383
— neuronal, 334
— psíquica, 335
Teoría(s)
— antropológica, 165, 423
— de la personalidad, 13, 16, 117, 130, 136, 372, 380, 396
— psicoanalítica, 11, 44, 47, 108, 119, 392, 413
— psicológica, 395
Testosterona, 275
Tipo(s), tipologías, 187
— comerciante, 242
— complejo, 242
— constitucional, 197, 243, 250
— culturales, 268
— de carácter, 27, 243
— de espacio, 309
— de personalidad, 20, 22, 25, 57, 102, 123, 139, 143, 149, 152, 154, 175, 176, 190, 215, 219, 245, 253-254, 265, 351, 353, 364, 367, 386, 404, 418
— diplomático, 242
— psicológico, 180, 205, 206, 243, 272
— rítmico, 242
— sintónico, 242
Tótem y tabú, 161, 174
Totemismo, 163
Tradición(es), 379
— caballeresca, 345
— culturales, 335, 375, 383
— moral, 166
Transformaciones, 315, 403
Transgresión, 50, 68, 69, 228, 385
Transmisión del conocimiento, 297
Trascendencia de lo primario, 356

Unidad(es), 132, 199, 200
Universales, 14, 54, 120, 144, 189, 364, 375, 398, 406, 415, 423
Universalidad cognitiva, 295
Utilidad adaptativa, 209

Valor(es), 23, 93, 191, 207-220, 384
— cromáticos, 315, 352
— de orientación, 93
— de prestigio, 84, 100
— *folk*, 229
— terapéutico, 356
Variabilidad, 57 201, 414
Variable(s), 158, 375, 395, 415
— culturales, 37, 189, 415
— de emocionalidad, 352
Variedad(es)
— ambiental, 257
— cognitiva, 332
— cromática, 321
— cultural, 198
— raciales, 204
Vergüenza, 220-225, 227-229
Vestir oscuro, 316
Vida sexual, 221
Violencia, 268
— inteligente, 269
Virginidad, 222
Visión, 301, 302, 332
— cultural, 305
— de totalidad, 304, 330
— del color, 309
— del mundo, 303
— émica, 204, 388
— primitiva, 314
— rectangular del espacio, 311
Visualización natural, 331
Vocabularios de color, 308

Digitalizado com CamScanner

ÍNDICE

Introducción: Cultura y Personalidad 9

1. EL CONCEPTO DE MODELO Y LA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD CULTURAL 39

El subconsciente como modelo cultural 39
Las normas y los dos niveles de modelos 45
Diversidad cultural y normalidad psíquica 52

2. CULTURA, SOCIEDAD Y SALUD MENTAL 61

Enfoque 61
Las referencias culturales de la personalidad 64
Participación y cooperación sociales 66
Individuo y personalidad 69
Enfoque culturalista y variaciones de personalidad 73
Identificaciones culturales básicas 73
La ética de orientación 75
Estatus y personalidad 78
Las metas de finalidad 81
Contradicciones sociales 83
Satisfacción y frustración 85
Los elementos de la integración 86
Integración y conducta 89
La movilidad social 92
La salud mental 98

Digitalizado com CamScanner

3. SITUACIÓN Y PROBLEMÁTICA 105

Relaciones de campo 105
Antecedentes 107
Componentes teóricos 109
Bases y dinámica de la personalidad 114
Estructura de la personalidad básica 119
Carácter nacional 127
Carácter social 136
Personalidad de estatus 141
Personalidad modal 157
Complejo de Edipo 161
Recapitulación y resultados 175

4. VALORES Y ETNOPSICOLOGÍA 177

Métodos y problemática 177
Definición de Etnopsicología 186
Sobre límites y modos de una Etnopsicología 193
Enfoque de una Etnopsicología 198
Valores en los contextos étnicos 207
Juicios y emociones: culpa y vergüenza 220
Persona étnica y personalidad social 230

5. FACTORES BIOGENÉTICOS Y FISIOLÓGICOS EN LA PERSONALIDAD 237

Constitución y temperamento 237
Herencia y personalidad 252
Evolución cultural y evolución biológica 261
Diferencias sexuales 270

6. CATEGORÍAS CULTURALES DE LA COGNICIÓN EN LA PERSONALIDAD 281

Elementos conceptuales 281
Racionalidad cognitiva y personalidad 289
Percepción y personalidad 298
Percepción visual y experiencia ecológica 302
Colores primarios y combinaciones derivadas 313
Clasificaciones y codificaciones culturales 321
Primariedad cultural y simplicidad infantil 329
Símbolos y connotaciones 334
Los colores de la personalidad 349

7. CRÍTICAS, OPCIONES Y PERSPECTIVAS 363

Relativismo cultural y gran teoría 363
El papel de la gran teoría y problemas de verificación . . 370
Holismo cultural 377
Enfoques interdisciplinarios 380
Mente, cognición y personalidad 385
Socialización infantil y personalidad adulta 390
Evolucionismo cultural y estructura psicológica 398
Problemas críticos 404
Interaccionismo, situaciones y personalidad 407
Tendencias 412
Opciones 417
Perspectivas 422

Bibliografía 427

Índice analítico 445

Digitalizado com CamScanner